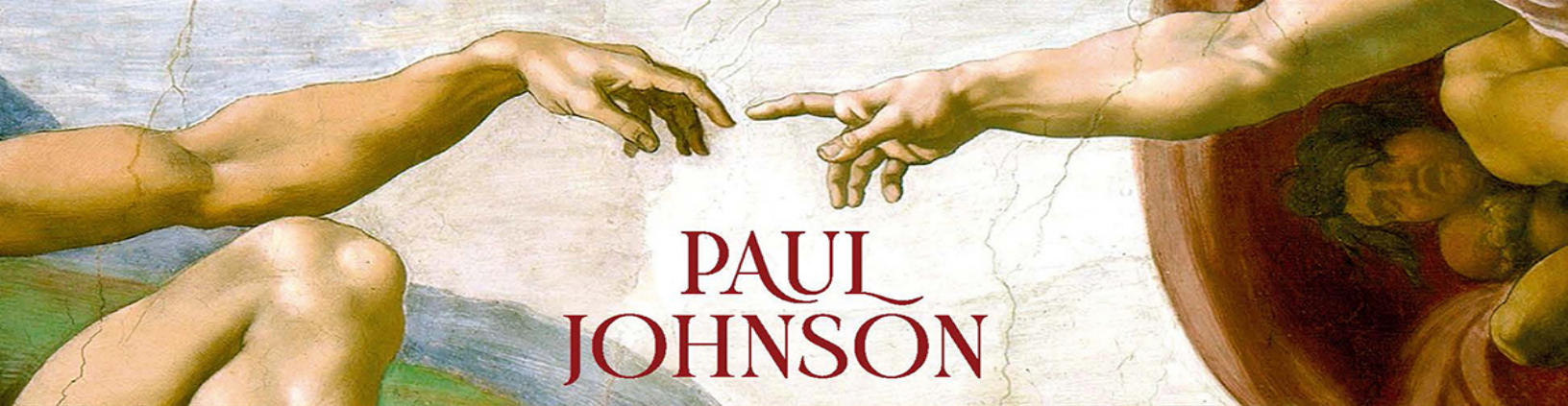




PAUL
JOHNSON



HISTÓRIA DO CRISTIANISMO



EDITORA
NOVA
FRONTEIRA





VOLUME

HISTÓRIA DO
CRISTIANISMO



EDITORA
NOVA
FRONTEIRA

HISTÓRIA DO CRISTIANISMO

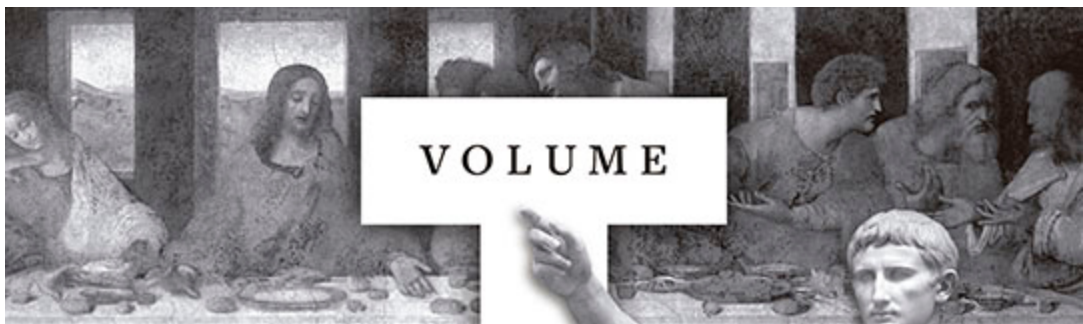
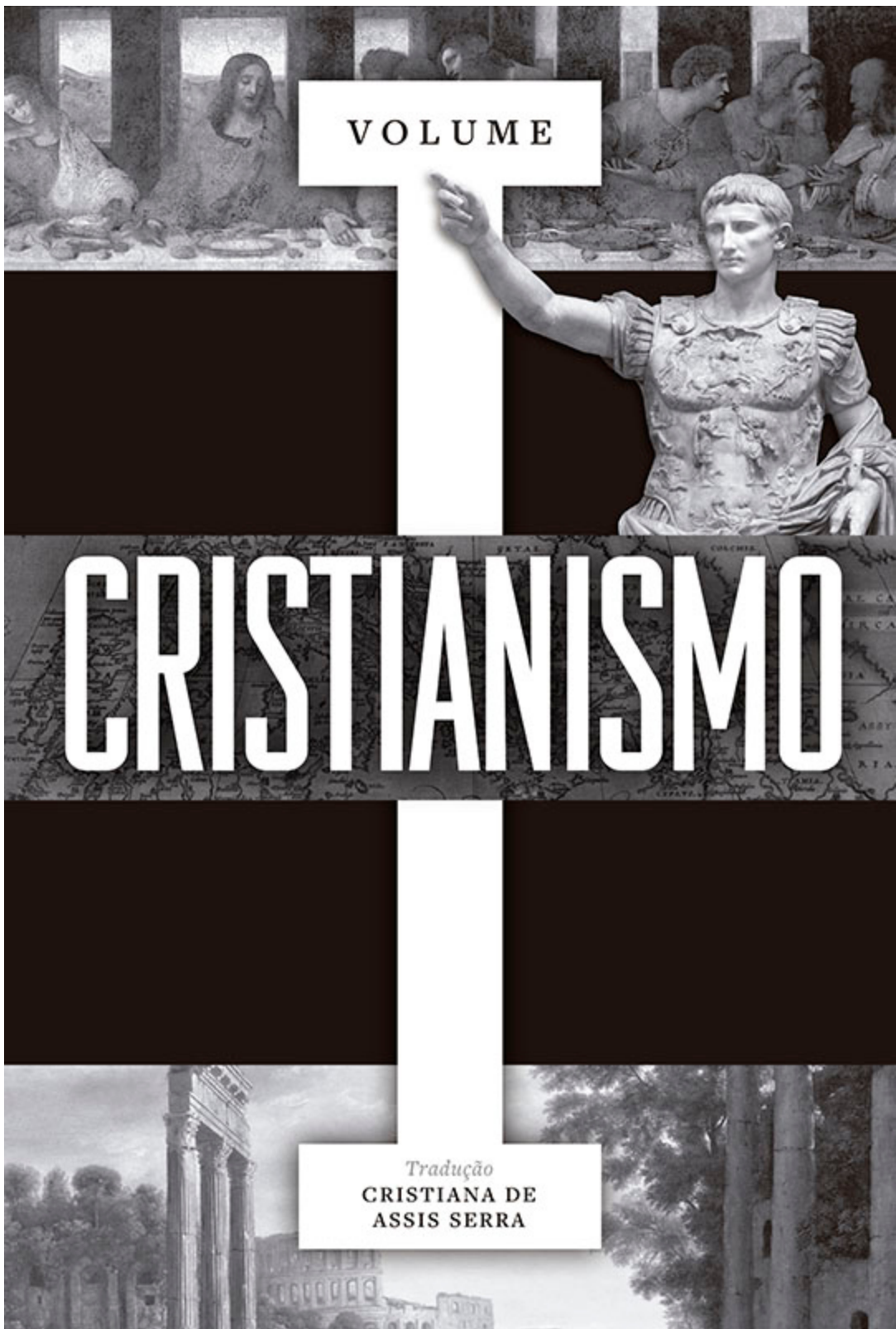
PAUL JOHNSON



HISTÓRIA DO



EDITORA
NOVA
FRONTEIRA



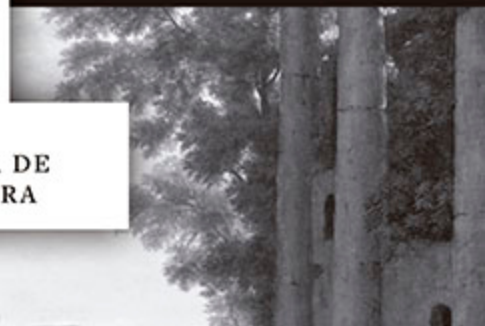
VOLUME



CRISTIANISMO



Tradução
**CRISTIANA DE
ASSIS SERRA**



Título original: *A History of Christianity*

© 2023 by Herdeiros de Paul Johnson

Direitos de edição da obra em língua portuguesa no Brasil adquiridos pela EDITORA NOVA FRONTEIRA PARTICIPAÇÕES S.A. Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser apropriada e estocada em sistema de banco de dados ou processo similar, em qualquer forma ou meio, seja eletrônico, de fotocópia, gravação etc., sem a permissão do detentor do copirraite.

EDITORA NOVA FRONTEIRA PARTICIPAÇÕES S.A.

Rua Candelária, 60 – 7.º andar – Centro – 20091-020

Rio de Janeiro – RJ – Brasil

Tel.: (21) 3882-8200

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

J66h Johnson, Paul

História do cristianismo / Paul Johnson ; traduzido por Cristina de Assis Serra. – 2.ed. –
Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 2023.

Formato: epub com 4,7 MB

Título original: *A History of Christianity*

ISBN: 978-65-5640-596-4

1. Cristianismo. I. Serra, Cristiana de Assis. II. Título.

CDD: 230

CDU: 27

André Queiroz – CRB-4/2242

CONHEÇA OUTROS LIVROS DA EDITORA:



SUMÁRIO



Capa

Volume I

Folha de rosto

Créditos

Dedicatória

Prólogo

Parte um. Ascensão e resgate da seita de Jesus (50 a.c.-250 d.c.)

Parte dois. De mártires a inquisidores (250-450 d.C.)

Parte três. Senhores mitrados e ícones coroados (450-1054)

Parte quatro. A sociedade total e seus inimigos (1054-1500)

Volume II

Folha de rosto

Parte cinco. A Terceira Força (1500-1648)

Parte seis. Fé, razão e desrazão (1648-1870)

Parte sete. Povos quase escolhidos (1500-1910)

Parte oito. O Nadir do triunfalismo (1870-1975)

Epílogo

Bibliografia Seleccionada

Colofão

Para Marigold

*Minha companheira constante,
mais sábia conselheira
e melhor amiga.*

PRÓLOGO



FAZ AGORA QUASE DOIS MIL ANOS, desde que o nascimento de Jesus Cristo pôs em movimento a cadeia de eventos que levou à criação da fé cristã e sua difusão por todo o mundo. No decorrer desses dois milênios, o cristianismo talvez tenha provado exercer maior influência na modelagem do destino humano que qualquer outra filosofia institucional, mas agora há sinais de que seu período de predominância está se aproximando de um desfecho, o que convida, portanto, a um retrospecto e a um balanço. Neste livro, procurei levantar toda a história em um volume. Isso envolve muita compressão e seleção, mas tem a vantagem de proporcionar perspectivas novas e esclarecedoras, bem como de demonstrar como os variados temas do cristianismo se repetem e modulam através dos séculos. Aproveitei os resultados de um vasto número de pesquisas conduzidas publicados, ao longo dos últimos vinte anos, sobre uma série de episódios notáveis da história cristã, e pretendo apresentar os fatos salientes tal como são vistos e interpretados pelos estudiosos modernos.

Trata-se, pois, de uma obra de história. Pode-se indagar: é possível escrever sobre o cristianismo com o grau necessário de distanciamento histórico? Em 1913, Ernst Troeltsch argumentou, de maneira persuasiva, que os métodos céticos e críticos de pesquisa histórica seriam incompatíveis com a crença cristã; muitos historiadores e a maioria dos sociólogos religiosos concordam com ele. Há, decerto, um aparente conflito. O cristianismo é, por essência, uma religião histórica. Baseia suas alegações nos fatos históricos que declara. Se estes forem abolidos, ele não é nada.

Assim sendo, poderá um cristão examinar a verdade desses fatos com a mesma objetividade que apresentaria com relação a qualquer outro fenômeno? Poder-se-á esperar dele que cave a sepultura de sua própria fé, se for esse o caminho aparentemente apontado por suas investigações? No passado, muito poucos estudiosos cristãos tiveram a coragem ou a confiança de colocar a livre perseguição da verdade antes de qualquer outra consideração. Quase todos estabeleceram um limite em algum ponto. Não obstante, como seus esforços defensivos provaram-se fúteis! Como seu sacrifício da integridade parece ridículo, em retrospecto! Rimos de John Henry Newman porque, para proteger seus alunos, manteve sua cópia de *The Age of Reason* trancada em seu cofre. E sentimo-nos desconfortáveis quando o bispo Stubbs, antigo professor régio de História Moderna em Oxford, narra, triunfante — como fez em uma palestra pública —, seu primeiro encontro com o historiador John Richard Green: “eu sabia, por descrição, que tipo de homem estava para encontrar: reconheci-o quando entrou na carruagem, tendo nas mãos um volume de Renan^[01] Disse para mim mesmo que, ‘se eu puder impedir, ele não lerá esse livro’. Sentamos de frente um para o outro e iniciamos imediatamente uma conversa... Ele veio visitar-me em Navestock mais tarde, e aquele livro de Renan encontrou o caminho de minha cesta de papéis”. Stubbs havia condenado o *Vie de Jésus* de Renan sem lê-lo, e o ponto básico de sua anedota foi ter convencido Green a fazer o mesmo. Assim, um historiador corrompeu outro, e o cristianismo foi desonrado pelos dois.

Afinal, o cristianismo, identificando verdade com fé, deve ensinar — e, adequadamente compreendido, de fato o faz — que qualquer interferência à verdade é imoral. Um cristão com fé nada tem a temer dos fatos; um historiador cristão que estabelece limites para o campo de investigação, em qualquer ponto que seja, está admitindo os limites de sua fé. E, naturalmente, também destruindo a natureza de sua religião, qual seja uma revelação progressiva da verdade. Por conseguinte, o cristão, a meu ver, não

deve ser impedido, nem no mais leve grau, de seguir o fio da verdade; com efeito, é, positivamente, fadado a segui-la. De fato, ele deveria ser mais livre que o não-cristão, comprometido por princípio com sua própria rejeição. Em todas as circunstâncias, procurei apresentar os fatos da história cristã do modo mais verdadeiro e cru de que sou capaz, deixando o resto para o leitor.

Iver, Buckinghamshire, 1975

PARTE UM
ASCENSÃO E
RESGATE DA
SEITA DE JESUS
(50 A.C.-250 D.C.)



EM ALGUM MOMENTO, EM TORNO DE MEADOS do primeiro século d.C., e muito provavelmente no ano 49, Paulo de Tarso saiu de Antioquia e rumou para Jerusalém, ao sul, onde encontrou os seguidores sobreviventes de Jesus de Nazaré, crucificado cerca de 16 anos antes. Essa Conferência Apostólica, ou Concílio de Jerusalém, foi o primeiro ato político na história do cristianismo e o ponto inicial a partir do qual podemos procurar reconstruir a natureza da doutrina de Jesus, bem como as origens da religião e da igreja que ele trouxe à luz.

Temos dois relatos quase contemporâneos desse concílio. Um, datando da década seguinte, foi ditado pelo próprio Paulo em sua carta às congregações cristãs da Galácia, na Ásia Menor. O segundo é posterior, e provém de uma série de fontes ou relatos de testemunhas oculares, reunidos por Lucas nos Atos dos Apóstolos. É uma descrição branda e quase oficial de uma disputa na Igreja e sua resolução satisfatória. Examinemos essa segunda versão antes. Ela conta que “acalorado debate e controvérsia” tinham surgido em Antioquia porque “certas pessoas”, de Jerusalém e da Judeia, em direta contradição com a doutrina de Paulo, vinham dizendo aos convertidos ao cristianismo que não poderiam ser salvos, a menos que se submetessem ao ritual judaico da circuncisão. Por consequência, Paulo, seu companheiro Barnabé e outros da missão para os gentios em Antioquia viajaram para Jerusalém para consultar “os apóstolos e os anciãos”.

Ali, tiveram uma recepção mista. Receberam as boas-vindas da “Igreja, apóstolos e anciãos”; todavia, “algumas pessoas do partido dos fariseus, que

tinham abraçado a fé”, insistiam que Paulo estava errado e que todos os convertidos deveriam não apenas ser circuncidados como também aprender a seguir a lei judaica de Moisés. Houve “uma longa discussão”, seguida de discursos de Pedro, que apoiava Paulo, do próprio Paulo e de Barnabé, e uma síntese de Tiago, o irmão mais novo de Jesus. Ele propôs um meio-termo que foi, aparentemente, adotado “com a concordância de toda a Igreja”. Assim sendo, Paulo e seus companheiros seriam enviados de volta para Antioquia, acompanhados por uma delegação de Jerusalém, que levava uma carta. Esta estabelecia as regras da conciliação: os convertidos não precisariam submeter-se à circuncisão, mas teriam de observar certos preceitos da lei judaica, em termos de regime alimentar e conduta sexual. O relato de Lucas, nos Atos, assevera que se chegou a essa posição intermediária “por unanimidade”, e que, quando a decisão foi comunicada à congregação de Antioquia, “todos se rejubilaram”. Os delegados puderam, portanto, retornar a Jerusalém, tendo solucionado o problema, e Paulo prosseguiu com sua missão.

Essa, pois, é a descrição do primeiro concílio da Igreja, tal como narrada por um documento consensual, que se poderia considerar uma versão conciliatória e ecumênica, designada para apresentar a nova religião como um corpo místico dotado de uma vida própria, coordenada e unificada, encaminhando-se para conclusões inevitáveis e predestinadas. Os Atos, de fato, afirmam especificamente que a determinação do concílio foi “decisão do Espírito Santo”. Não admira que tenha sido aceita por unanimidade! Não admira que “todos” em Antioquia se tenham “rejubilado frente ao ânimo por ela proporcionado”.

A versão de Paulo, no entanto, apresenta um quadro bem diferente. E seu relato não é o de uma mera testemunha ocular, mas o do participante principal e central, talvez o único que compreendia a magnitude das questões em jogo. Paulo não está interessado em aparar as arestas ásperas da controvérsia. Ele está apresentando um caso a homens e mulheres cujas

vidas espirituais são dominadas pelas questões com que se defrontaram os anciãos naquela sala em Jerusalém. Seu objetivo não é pacificador nem ecumênico, e muito menos diplomático. É um homem determinado a dizer a verdade e imprimi-la como fogo nas mentes de seus leitores. Nos apócrifos *Atos de Paulo*, escritos talvez cem anos após sua morte, a tradição de sua aparência física é preservada com nitidez: “...um homem pequeno com uma grande cabeça careca. Suas pernas eram curvas, mas seu porte era nobre. Suas sobrancelhas eram bem unidas e ele tinha um grande nariz. Um homem que inspirava amistosidade”. Ele mesmo diz que sua aparência não impressionava. Admite que não era orador; tampouco, externamente, um líder carismático. Contudo, as cartas autênticas que sobreviveram irradiam seu carisma interior: possuem a marca indelével de uma personalidade maciça, ávida, aventureira, incansável, volúvel, um homem que luta heroicamente pela verdade e, então, apresenta-a com incontável entusiasmo, correndo à frente de sua capacidade de articulação. Não um homem com quem se poderia trabalhar, ou a quem confutar em uma discussão, fazer calar ou propor compromissos com facilidade: um homem perigoso, rígido, inesquecível, inspirando amistosidade, de fato, mas criando monstruosas dificuldades e declinando de resolvê-las por meio de qualquer sacrifício da verdade.

Ademais, Paulo tinha certeza de estar com a verdade. Não faz referência a nenhum endosso, nem mesmo sugestão, por parte do Espírito Santo, da solução conciliatória tal como apresentada por Lucas. Em sua epístola aos gálatas, algumas frases antes de sua versão do Concílio de Jerusalém, ele repudia, como tal, toda e qualquer ideia de um sistema conciliar que orientasse as questões da Igreja, todo e qualquer apelo ao julgamento dos mortais ali reunidos. “Tenho de deixar claro para vocês, meus amigos”, escreve ele, “que o evangelho que me ouviram pregar não é nenhuma invenção humana. Não o recebi de homem algum; nenhum homem ensinou-o para mim; recebi-o por meio de uma revelação de Jesus Cristo.”

Assim sendo, ao descrever o concílio e suas consequências, Paulo escreve exatamente como se sente, de forma crua, concreta e inequívoca. Seu concílio não é uma reunião de espíritos inspirados, agindo de acordo com a infalível orientação do espírito, mas uma conferência humana de homens fracos e vulneráveis, dos quais somente ele possuía mandato divino. Como poderia ser diferente, sob seu ponto de vista? Os elementos judaicos estavam arruinando sua missão em Antioquia, que ele conduzia por instruções explícitas de Deus, “que me havia destinado desde o nascimento e chamado por meio de sua graça, escolheu revelar seu Filho para mim e através de mim, a fim de que eu pudesse proclamá-lo entre os gentios”. Para derrotá-los, pois, ele foi a Jerusalém “porque fora revelado por Deus que eu deveria fazê-lo”. Viu os líderes dos cristãos de Jerusalém, “os homens de renome”, como ele os chama, “em uma entrevista particular”. Esses homens — Tiago, o irmão de Cristo, os Apóstolos Pedro e João, “esses bem considerados pilares de nossa sociedade” — sentiram-se inclinados a aceitar o evangelho tal como Paulo o ensinava e a reconhecer suas credenciais como apóstolo e mestre da doutrina de Cristo. Dividiram o território missionário, “concordando que deveríamos ir para os gentios enquanto eles iam para os judeus”. Tudo que pediram foi que Paulo se certificasse de que suas congregações gentílicas proporcionassem apoio financeiro para a Igreja de Jerusalém, “exatamente o que me encarreguei de fazer”. Tendo chegado a esse acordo, Paulo e os pilares “firmaram o pacto”. Não se faz referência a qualquer concessão feita por Paulo quanto à doutrina. Pelo contrário, ele se queixa de que a imposição da circuncisão aos convertidos fora, até então, “estimulada” como um aliciamento de “certos falsos cristãos, intrusos que se haviam imiscuído para espreitar a liberdade de que usufruímos em companhia de Jesus Cristo”. Mas “nem por um momento cedi aos seus ditames”. Encontrava-se “determinado na verdade plena do evangelho”. “Infelizmente”, prossegue Paulo, “sua aparente vitória em Jerusalém não encerrou a questão.” Os “pilares”, que se haviam comprometido a

permanecer firmes contra os “falsos cristãos” judeus, em troca de apoio financeiro, não o fizeram. Quando Pedro, posteriormente, veio a Antioquia, estava pronto, a princípio, para tratar os cristãos gentios como iguais em termos religiosos e raciais, e comer suas refeições com eles; porém, depois, quando os emissários de Tiago chegaram à cidade, ele “retrocedeu e começou a manter-se à parte, por temer os partidários da circuncisão”. Pedro encontrava-se “claramente em erro”, o que Paulo lhe disse “em sua cara”. Infelizmente, outros mostraram “a mesma falta de princípios”, até Barnabé, que “agiu com a mesma falsidade dos demais”. Paulo escreve em um contexto no qual a batalha, longe de estar ganha, continua e intensifica-se; e dá a clara impressão de que teme estar perdido.

Paulo escreve com paixão, urgência e medo. Discorda do relato nos Atos não apenas por ver os fatos de outro modo, mas porque tem uma ideia rematadamente mais radical de sua importância. Para Lucas, o Concílio de Jerusalém é um incidente eclesiástico. Para Paulo, é parte da maior luta já travada. O que há por trás dele são duas ideias por resolver. Jesus Cristo havia fundado uma nova religião, a verdadeira, por fim? Ou, em outras palavras, ele era um Deus ou um homem? Se Paulo for vindicado, nascerá o cristianismo. Se for desautorizado, os ensinamentos de Jesus não passarão das peculiaridades de uma seita judaica, fadada a submergir no fluxo principal de um antigo credo.

Para demonstrar por que a análise de Paulo estava substancialmente correta, por que a contenda constituiu a primeira grande guinada na história do cristianismo, precisamos, antes de mais nada, examinar o relacionamento entre o judaísmo e o mundo do século I d.C. Na época de Cristo, a república romana, que vinha duplicando seu tamanho a cada geração, havia se expandido até abranger a totalidade do palco mediterrâneo. Tratava-se, sob alguns aspectos, de um império liberal, que ostentava as marcas de suas origens. Era uma conjunção nova — única, na verdade — na história do mundo: um império que impunha estabilidade e, assim, possibilitava a

liberdade de comércio e comunicação no âmbito de uma vasta área, conquanto não procurasse sistematizar ideias nem inibir seu intercâmbio e propagação. A lei romana podia ser brutal e era sempre incansável, mas, ainda assim, impunha-se a uma esfera relativamente limitada da conduta humana. Muitos campos de atividade econômica e cultural eram deixados de fora de seu alcance. Além do mais, mesmo onde estabelecia regras, a lei nem sempre era diligente. Tendia a dormir, a menos que as infrações chamassem sua atenção por sinais externos de desordem: queixas vociferantes, quebras da paz, tumultos. Nesse caso, ela alertava, e, se seus avisos fossem negligenciados, agia com ferocidade até que o silêncio se impusesse novamente; após isso, voltava a dormir. Sob domínio romano, um homem sensato e circunspecto, por mais subversivos que fossem seus pontos de vista, podia não apenas sobreviver e prosperar como até propagá-los; esse foi um motivo muito importante por que Roma foi capaz de se ampliar e perpetuar.

Em especial, Roma era tolerante para com as duas grandes culturas filosóficas e religiosas com que se confrontava no Mediterrâneo central e no oriental: o helenismo e o judaísmo. A religião republicana da própria Roma era antiga, mas primitiva e insípida. Era uma religião de Estado, preocupada com virtudes civis e com sua observância pelas aparências. Administrada por funcionários governamentais pagos, seus objetivos e estilo eram indiscerníveis dos do Estado. Ela não tocava o coração nem impunha ônus à credulidade dos homens. Cícero e outros intelectuais defendiam-na por justificativas não mais elevadas que o fato de reforçar o decoro público. Naturalmente, sendo uma religião estatal, era alterada conforme mudavam as formas de governo. Quando a república fracassou, o novo imperador tornou-se, *ex officio*, o *pontifex maximus*. O imperialismo era uma ideia oriental, e continha em si o conceito de poderes semidivinos de que o governante se investia. Por conseguinte, após a morte de César, o senado romano passou a votar a deificação do imperador, desde que ele tivesse sido

bem-sucedido e admirado; decerto uma testemunha juraria ter visto a alma do morto sair da pira funerária e voar para os céus. Contudo, o sistema que interligava divindade e governo era observado mais na letra que no espírito; por vezes, nem na letra. Imperadores que, em vida, declararam sua própria divindade — Calígula, Nero, Domiciano —, não foram tão honrados depois que estavam mortos e não ofereciam mais riscos; e era mais provável que a veneração compulsória de um imperador vivo fosse imposta mais nas províncias que em Roma. Mesmo nas províncias, os sacrifícios públicos não passavam de uma genuflexão de rotina perante o governo; para a vasta maioria dos cidadãos e súditos de Roma, não constituíam nenhum ônus à consciência.

O credo cívico compulsório mas marginal do Estado, portanto, deixava ampla liberdade para a psique dentro do império. Todos os homens podiam ter e praticar uma segunda religião, caso desejassem. Ou, em outras palavras, o culto civil obrigatório possibilitava a liberdade de crença. A variedade de escolhas era enorme. Havia algumas seitas de origem e sabor especificamente romanos. Além disso, todos os povos conquistados que haviam sido absorvidos pelo império dispunham de seus próprios deuses e deusas; costumavam ganhar adeptos por não serem identificados com o Estado e por seus sacerdotes e cerimônias nativas terem um *glamour* exótico. A cena religiosa encontrava-se em permanente mudança. Todos, sobretudo os abastados, eram incentivados a tomar parte pela própria natureza do sistema pedagógico, que não se identificava com culto algum e, em certo sentido, acolhia a todos. A busca empírica de verdade religiosa era inseparável de qualquer outra forma de conhecimento. A teologia era parte da filosofia, ou vice-versa; e a retórica, a arte da prova e da refutação, era subordinada a ambas. O idioma comum do império era o grego, particularmente nos negócios, na educação e na busca da verdade. E o grego, como idioma e como cultura, estava transformando a visão romana de experiência religiosa. A religião grega, como a romana, fora, em sua origem,

uma série de cultos urbanos, demonstrações públicas de medo, respeito e gratidão para com os deuses domésticos da cidade-estado. A criação, por Alexandre, de um império helênico, convertera as cidades-estados em uma ampla unidade territorial, em que o cidadão livre não mais se encontrava, por via de regra, diretamente envolvido no governo. Logo, tinha tempo, oportunidade e, acima de tudo, motivação para desenvolver sua esfera privada e explorar suas próprias responsabilidades individuais e pessoais. A filosofia começou a dirigir-se, cada vez mais, para a conduta íntima. Destarte, sob o impulso do gênio grego, teve início uma era de religião pessoal. O que fora, até então, uma questão exclusivamente de conformidade tribal, racial, urbana, estatal ou — no sentido mais amplo — social tornava-se, agora, um assunto pessoal. Quem sou eu? Para onde vou? Em que acredito? O que, então, devo fazer? Essas indagações surgiam com frequência crescente, e não apenas pelos gregos. Os romanos estavam passando por um processo similar de emancipação dos deveres cívicos absorventes. Com efeito, pode-se dizer que o próprio império mundial libertou multidões dos encargos da preocupação pública e proporcionou-lhes tempo livre para estudar seus umbigos. Nas escolas, a ênfase era cada vez mais no ensino da moral, essencialmente estoica em sua origem. Listas de vícios e virtudes, bem como os deveres de pais perante os filhos, de maridos perante as esposas, de mestres perante os escravos — e vice-versa — foram compiladas.

Mas isso, claro, não passava de ética, sem qualquer diferença essencial com relação aos códigos de conduta municipais. As escolas não respondiam, talvez por não poderem, às muitas indagações agora consideradas fundamentais e urgentes, que giravam em torno da natureza da alma e seu futuro, bem como sua relação com o universo e a eternidade. E uma vez feitas e registradas, essas perguntas não iam embora: a civilização estava amadurecendo. Na Idade Média, os metafísicos cristãos retratariam os gregos nas décadas anteriores a Cristo lutando com valentia, mas às cegas,

em busca de um conhecimento de Deus, procurando, por assim dizer, conjurar Jesus do nada em Atenas, inventar o cristianismo a partir de suas pobres mentes pagãs. Em certo sentido, essa suposição está correta: o mundo encontrava-se intelectualmente pronto para o cristianismo. Estava esperando por Deus. No entanto, é improvável que o mundo helênico fosse capaz de gerar tal sistema com seus próprios recursos. Suas armas intelectuais eram variadas e poderosas. Dispunha de uma teoria da natureza e de uma certa cosmologia. Tinha a lógica e a matemática, os rudimentos de uma ciência empírica. Podia desenvolver metodologias. Contudo, faltava-lhe a imaginação necessária para associar história e especulação, para produzir aquela mistura lampejante do real e do ideal que constitui a dinâmica religiosa. A cultura grega era uma máquina intelectual para a elucidação e transformação de ideias religiosas. Bastava colocar um conceito teológico e ele emergiria sob uma forma de elevada sofisticação, comunicável a todo o mundo civilizado. Todavia, a Grécia não podia produzir as ideias em si, e não o fez, em nenhum nível. Estas vinham da Babilônia, Pérsia, Egito — cultos basicamente tribais ou nacionais em suas origens, mais tarde libertados do tempo e do espaço por sua transformação em cultos vinculados a divindades individuais. Tais deuses e deusas perderam suas cores locais, mudaram de nome, amalgamaram-se com outros, que também já haviam sido tribais ou nacionais e, então, por sua vez, moveram-se para o Ocidente e foram sincretizados com os deuses da Grécia e Roma: assim, Baal foi identificado com Zeus e Júpiter, Ísis com Ishtar e Afrodite. Na época de Cristo, havia centenas desses cultos, talvez milhares de subcultos. Havia cultos para todas as raças, classes e gostos, para todas as ocupações, para cada situação na vida. Uma nova forma de comunidade religiosa surgia, pela primeira vez, na história: não uma nação celebrando seu culto patriótico, mas um grupo voluntário, em que distinções sociais, raciais e nacionais eram transcendidas: homens e mulheres reunindo-se apenas como indivíduos, perante seu deus.

Assim sendo, o clima religioso, ainda que de variações infinitas, não era mais inteiramente desnordeante: estava começando a clarear. Com efeito, essas novas formas de associação religiosa voluntária tinham uma tendência a desenvolver-se em certas direções específicas e significativas. Os novos deuses eram cada vez mais vistos como “Senhores”, e seus adoradores, como serviçais; verificava-se um crescimento do culto ao soberano, com o deus-rei como salvador e sua entronização como a aurora da civilização. Acima de tudo, havia uma tendência acentuada ao monoteísmo. Cada vez mais homens procuravam não apenas um deus, mas Deus, o Deus. No mundo helênico, altamente sincrético, onde o esforço de conciliar religiões era mais persistente e bem-sucedido, os cultos gnósticos que agora emergiam e ofereciam novas chaves do universo baseavam-se na necessidade de monoteísmo — ainda que pressupondo um universo dualista, posto em funcionamento por forças rivais do bem e do mal. Assim, a cena religiosa movimentava-se, avançando o tempo todo. O que lhe faltava era algum tipo de estabilidade. Era cada vez menos provável que um homem culto seguisse a devoção de seus pais, muito menos a de seus avós; ou mesmo que deixasse de mudar de opção uma, talvez duas vezes, na vida. E, talvez de modo menos perceptível, os próprios cultos estavam em constante osmose. Não se sabe o bastante sobre a época para oferecer justificativas completas para esse fluxo religioso constante e ubíquo. Contudo, é suficientemente óbvio que os antigos credos de cada cidade ou país eram, agora, de uma obsolescência inescapável — exceto como auxiliares do decoro público —, e os cultos de mistérios orientais, embora sincretizados e sofisticados pela máquina filosófica helênica, continuavam incapazes de proporcionar uma explicação razoável do homem e seu futuro. Havia imensas lacunas e anomalias em todos os sistemas. Os esforços frenéticos para complementá-los ocasionavam mais desintegração e, portanto, ainda mais mudança.

É nesse ponto da questão que vemos a relevância crucial da invasão do mundo romano pelo judaísmo. Afinal, os judeus não tinham apenas um

deus; eles tinham Deus. Eram monoteístas há pelo menos dois milênios. Haviam resistido com infinita firmeza, e por vezes doloroso sofrimento, às tentações e aos estragos perpetrados pelos sistemas politeístas orientais. É verdade que seu deus era, originalmente, tribal, e, nos últimos tempos, nacional; na verdade, ainda era nacional, e, como mantinha uma associação próxima e íntima com o Templo em Jerusalém, não deixava de ser, sob alguns aspectos, municipal. Todavia, o judaísmo continuava sendo, e muito, uma religião interior, que se apoiava em grande parte no indivíduo, onerado com uma multiplicidade de injunções e proibições que constituíam agudos problemas de interpretação e escrúpulo. O judeu praticante era fundamentalmente um *homo religiosus*, além de funcionário de um culto patriótico. Essas duas facetas podiam até entrar em conflito, já que Pompeu conseguiu romper as muralhas de Jerusalém, em 65 a.C., sobretudo porque os elementos mais rígidos entre os defensores judeus recusaram-se a portar armas no sábado.

Poder-se-ia dizer, com efeito, que o poder e dinamismo da fé judaica transcendia a capacidade militar do povo judeu. O Estado judeu podia, como ocorreu, sucumbir a impérios, mas sua expressão religiosa sobrevivia, florescia e resistia violentamente à mudança ou à assimilação cultural. O judaísmo era maior do que a soma de suas partes. Sua angular vontade de sobrevivência fora a chave da história recente do povo judeu. Como outros Estados do Oriente Médio, a Palestina judia caíra perante Alexandre da Macedônia e, depois, tornara-se objeto de desejo nas disputas dinásticas que se seguiram à morte deste, em 323 a.C. Havia acabado por cair nas mãos da monarquia greco-oriental dos selêucidas, mas fora bem-sucedida em seus esforços de resistência à helenização. A tentativa do rei selêucida Antíoco Epífanes, em 168 a.C., de impor normas helênicas a Jerusalém — e sobretudo ao Templo — provocara uma revolta armada. Havia, então, e susteve-se durante todo esse período, um grupo helenizante entre os judeus, ansioso por submeter-se ao processador cultural. Contudo, essas pessoas

nunca chegaram a ser majoritárias, e foi para essa maioria que os irmãos Macabeus apelaram contra os selêucidas, capturando Jerusalém e purificando o Templo de impurezas gregas, em 165 a.C. Essa amarga guerra religiosa, inevitavelmente, fortaleceu a conexão, na mente judia, entre história, religião e as futuras aspirações do povo e do indivíduo, sem que se estabelecessem quaisquer distinções reais entre o destino nacional e uma eternidade pessoal de felicidade. Contudo, tal vínculo recebia interpretações diversas e as previsões e teorias rivais embatiam-se nos livros sagrados. O mais antigo dos escritos macabeus no Antigo Testamento, contrário à revolta liderada pelos irmãos, é o Livro de Daniel, que prediz a queda de impérios por meio da agência de Deus, não do homem: “alguém como um filho do homem” virá nas nuvens do céu, corporificando a esperança apocalíptica judaica, e será acompanhado por uma ressurreição generalizada dos mortos. Em compensação, o primeiro livro dos Macabeus insiste em que Deus ajuda os que se ajudam. O segundo, de Jasão de Cirene, salienta o poder transcendente de Deus e retoma a ideia de uma ressurreição física e da potência dos milagres.

Os judeus, pois, eram unânimes em considerar a história um reflexo da atividade divina. O passado não era uma série de acontecimentos acidentais, mas desenrolava-se de forma implacável, de acordo com um plano divino que era, ao mesmo tempo, um projeto e um código de instruções para o futuro. Porém, o projeto era nebuloso; o código permanecia indecifrado ou, em outros termos, havia sistemas antagônicos e em constante mutação para interpretá-lo. E, uma vez que os judeus não conseguiam chegar a um acordo quanto a como compreender seu passado ou preparar-se para o futuro, tendiam a dividir-se, da mesma maneira, quanto ao que fazer no presente. A opinião pública judaica era uma força potente, conquanto de excepcional grau de volatilidade e fragmentação. A política judia era a política da divisão e da facção. Após a revolta dos Macabeus, os judeus tiveram reis que eram também sumos sacerdotes, reconhecidos por um império romano em

expansão, mas contendas referentes a interpretações das escrituras provocaram disputas inconciliáveis quanto a políticas, sucessões, reivindicações e heranças. Havia uma forte tendência, no seio do sacerdócio e sociedade judaicas, a considerar Roma o menor de vários males, e foi essa facção que incentivou a intervenção de Pompeu em 65 a.C.

Com a garantia de uma estrutura política estável, o potencial judaico era enorme. Os judeus não eram capazes de proporcionar estabilidade por si mesmos e os romanos tampouco o acharam fácil, sobretudo porque não conseguiam definir o *status* constitucional de sua aquisição, um problema recorrente no império. Perante um povo subjugado mas obstinado, com uma sólida tradição cultural própria, sempre hesitavam em impor o governo direto, exceto *in extremis* — preferindo, pelo contrário, trabalhar com um “homem forte”, ligado pessoalmente a Roma e capaz de lidar com seus súditos em seus próprios costumes e leis vernáculos; tal homem seria recompensado (e contido) se bem-sucedido, derrubado e substituído em caso de fracasso. Assim, a Judeia foi colocada sob a nova província da Síria, regida por um governador em Antioquia, e a autoridade local foi confiada aos etnarcas, reconhecidos como “reis”, caso se mostrassem duradouros e impiedosos o bastante. Dentro da província síria, Herodes, que conquistou o trono da Judeia em 43 a.C., foi confirmado como “Rei dos Judeus” quatro anos depois, recebendo a aprovação e proteção de Roma. Herodes era o tipo de homem com quem os romanos preferiam lidar, a ponto de terem aceitado e endossado suas disposições para dividir o reino, após sua morte, entre três filhos — Arquelau, que ficou com a Judeia, Herodes Filipe e Herodes Antipas. A divisão não foi totalmente bem-sucedida, visto que, em 6 d.C., a Judeia teve de ser colocada sob custódia direta de Roma, sob uma sucessão de procuradores, até que, nos anos 60, o sistema como um todo explodiu em uma desastrosa revolta e sangrenta retaliação. O ciclo repetiu-se no século seguinte, até que Roma, exasperada, reduziu Jerusalém a cinzas e

reconstruiu-a como uma cidade pagã. Os romanos jamais solucionaram o problema palestino.

Não obstante, sobretudo em suas primeiras décadas, no reinado de Herodes, o Grande, o relacionamento entre Roma e os judeus foi fértil. Já havia uma gigantesca diáspora judaica, principalmente nas grandes cidades do leste do Mediterrâneo — Alexandria, Antioquia, Tarso, Éfeso e assim por diante. A própria Roma tinha uma grande e rica colônia judia. Na época de Herodes, a diáspora expandiu-se e prosperou. O império proporcionou aos judeus igualdade de oportunidades econômicas e liberdade de movimento para bens e pessoas. Constituíram ricas comunidades onde quer que os romanos tivessem imposto a estabilidade. E, em Herodes, tinham um patrono munificente e poderoso. Para muitos judeus ele era suspeito, e alguns recusavam-se a sequer reconhecê-lo como judeu — não por conta de sua vida privada voluptuosa e de violência excepcional, mas em virtude de seus vínculos helênicos. Entretanto, Herodes era inquestionavelmente generoso com os judeus. Em Jerusalém, reconstruiu o Templo com o dobro das medidas de Salomão. Esse imenso e magnífico empreendimento ainda estava incompleto quando de sua morte, em 4 a.C., e foi concluído durante a vida de Jesus. Grande e caro até pelos padrões da arquitetura greco-romana, era um dos mais atraentes pontos turísticos do império: um símbolo impressionante de uma religião arrebatada, vigorosa e em expansão. Herodes era igualmente generoso com os judeus da diáspora. Em todas as grandes cidades, proporcionava-lhes centros comunitários, além de fornecer os meios e construir inúmeras sinagogas — o novo tipo de instituição eclesiástica, protótipo da basílica cristã —, onde os serviços eram oferecidos para os dispersos. Nas grandes cidades romanas, as comunidades judaicas causavam uma impressão de riqueza, poder crescente, autoconfiança e sucesso. Dentro do sistema romano, eram excepcionalmente privilegiados. Muitos dos judeus da diáspora já eram cidadãos romanos e todos, desde a época de Júlio César, que nutria por eles grande admiração, desfrutavam

direitos de associação. Isso significava que podiam reunir-se para realizar serviços religiosos, jantares e banquetes para a comunidade, bem como para todo tipo de fim social e beneficente. Os romanos reconheciam a força dos sentimentos religiosos judeus, com efeito, isentando-os da observância da religião estatal. Em lugar da adoração ao imperador, os judeus tinham permissão para mostrar seu respeito pelo Estado, por meio da oferta de sacrifícios em nome do imperador. Era uma concessão única. O incrível é que não podia gerar mais melindres. Contudo, os judeus da diáspora eram, em geral, mais admirados e imitados que invejados. Nada tinham de modestos. Podiam, quando desejassem, ocupar um cargo central na política municipal, sobretudo no Egito, onde tinham a força de talvez mais de um milhão de pessoas. Alguns apresentavam carreiras notáveis no serviço imperial. Entre eles havia admiradores apaixonados do sistema romano, como o historiador Josefo ou o filósofo Filo. Enquanto os judeus da Judeia, e principalmente os de áreas semijudias como a Galileia, tendiam a ser pobres, retrógrados, obscurantistas, intolerantes, fundamentalistas, incultos e xenófobos, os da diáspora eram expansivos, ricos, cosmopolitas, bem ajustados às normas romanas e à cultura helênica, alfabetizados, falantes do grego e abertos a ideias.

Eram, também, em notável contraste com os judeus palestinos, ávidos por disseminar sua religião. Em geral, os judeus da diáspora eram proselitizantes, com frequência de modo passional. Ao longo de todo esse período, pelo menos alguns judeus tinham objetivos universalistas e nutriam esperanças de que Israel seria “a luz dos gentios”. A adaptação do Antigo Testamento para o grego, ou Septuaginta, composta em Alexandria e amplamente utilizada nas comunidades da diáspora, tinha um tom expansionista e missionário bastante alheio ao original. E havia, com toda probabilidade, catecismos e manuais para aspirantes à conversão, refletindo a liberalidade e simpatia dos judeus da diáspora para com os gentios. Filo, da mesma forma, projetou em sua filosofia o conceito de uma missão

gentílica e escreveu, alegremente: “não há uma única cidade grega ou bárbara, nem um único povo, entre o qual o costume da observação do sábado não se tenha difundido ou em que os dias festivos, o acender das luzes e muitas de nossas proibições com relação à comida não sejam observados”. Essa afirmação era, de maneira geral, verdadeira. Conquanto seja impossível oferecer números precisos, está claro que, na época de Cristo, os judeus da diáspora excediam em número os estabelecidos na Palestina: talvez a proporção chegasse a ser de 4,5 milhões para 1 milhão. As pessoas ligadas de alguma forma à fé judaica constituíam uma parcela considerável da população total do império e, no Egito, onde tinham penetrado com maior intensidade, um de cada sete ou oito habitantes era judeu. Uma grande parte dessas pessoas não era de judeus por raça. Tampouco eram judeus plenos no sentido religioso: ou seja, poucos eram circuncidados, nem deles se esperava que cumprissem a lei em todo o seu rigor. A maioria era de “filhos de Noé”,^[02] ou tementes a Deus. Reconheciam e adoravam o Deus judeu e tinham permissão para misturar-se aos adoradores nas sinagogas a fim de aprender a lei e os costumes judaicos — exatamente como os futuros catecúmenos cristãos. Todavia, ao contrário dos catecúmenos, não se esperava que se tornassem judeus plenos; possuíam *status* intermediário de diversos tipos. Por outro lado, pareciam ter desempenhado um papel pleno nos acordos sociais dos judeus. Com efeito, essa era grande parte do apelo do judaísmo da diáspora. Os judeus, com sua antiga e garantida tradição monoteísta, tinham muito a oferecer a um mundo que buscava um deus único e certo, mas sua ética era, em alguns sentidos, ainda mais atraente que sua teologia. Os judeus eram admirados por sua vida familiar estável, por seu apego à castidade na evitação dos excessos do celibato, pelos relacionamentos impressionantes que mantinham entre pais e filhos, pelo valor peculiar que atribuíam à vida humana, por sua repugnância ao roubo e escrupulosidade nos negócios. Porém, ainda mais admirável era seu sistema de caridade comunitária. Sempre foram

habituaados a remeter fundos para Jerusalém, para a conservação do Templo e o alívio dos pobres. Durante o período de Herodes, também foram desenvolvidos, nas grandes cidades da diáspora, elaborados serviços de previdência social para os indigentes, pobres, doentes, viúvas e órfãos, prisioneiros e incuráveis. Essas organizações eram muito comentadas e, até, imitadas; e, naturalmente, tornaram-se uma característica central das primeiras comunidades cristãs, bem como das principais causas da disseminação do cristianismo nas cidades. Às vésperas da missão cristã, geraram convertidos ao judaísmo de todas as classes sociais, inclusive as mais elevadas: a imperatriz de Nero, Popeia, e seu círculo na corte, eram, quase com certeza, tementes a Deus; o rei Izates II, de Adiabene, no Tigre Superior, abraçou, com toda a sua casa, uma forma de judaísmo. Havia, provavelmente, outros convertidos de *status* elevado. Decerto muitos autores, inclusive Sêneca, Tácito, Suetônio, Horácio e Juvenal, são testemunhas da bem-sucedida atividade missionária judia no período anterior à queda de Jerusalém.

Havia alguma possibilidade real de que o judaísmo tivesse se tornado a religião universal, em uma era que a desejava? Ou, em outras palavras, não fosse a intervenção do cristianismo, que capitalizou muitas das vantagens do judaísmo e assumiu seu papel proselitizante, poderia o judaísmo ter dado prosseguimento à sua difusão, até capturar o império? Esse era o caminho que alguns dos judeus da diáspora, sem dúvida, desejavam seguir; os mesmos indivíduos, naturalmente, que abraçaram o cristianismo quando surgiu a oportunidade. Contudo, está claro que o judaísmo não poderia tornar-se uma religião mundial, sem passar por mudanças agonizantes em sua doutrina e organização. Ele carregava as marcas de suas origens tribais em um sentido mais que teórico. Os sacerdotes tinham de ser descendentes da tribo de Aarão, os ajudantes do Templo, de Levi, os reis e governantes, de Davi, e assim por diante. Tais regras nem sempre eram observadas e a hereditariedade exata era uma questão de adivinhação, imaginação ou pura

fraude, mas as violações explícitas eram sempre ofensivas e, com frequência, geravam violência e cismas que atravessavam gerações. Havia, também, o obstáculo da circuncisão, sem a qual nenhum comprometimento parecia possível dentro da estrutura judaica; além das monstruosas ramificações de um sistema legal que era elaborado há muitas gerações. As escrituras judias, de volume formidável e, não raro, impenetrável obscuridade, davam emprego, na Palestina, a uma ampla indústria de escribas e advogados, tanto amadores quanto profissionais, que enchiam bibliotecas inteiras com seus comentários, enredando o mundo judeu em uma teia de lei canônica, luxuriante com seus conflitos internos e exclusões mútuas, por demais complexa para ser compreendida por qualquer mente, meio de vida de um clero em proliferação e uma infindável série de armadilhas para os justos. O êxito, em última instância, de uma missão gentílica dependeria da escala e da ousadia do trabalho de demolição promovido nesse labirinto de jurisprudência mosaica.

E onde pararia a demolição? Não poderia ser estendida ao próprio Templo, cuja existência como pivô geográfico da fé ancorava-a com firmeza no lugar e na história, negando, assim, sua universalidade? O Templo, agora na versão de Herodes, erguendo-se em triunfo sobre Jerusalém, era um lembrete visual de que o judaísmo dizia respeito aos judeus e à sua história — e a ninguém mais. Outros deuses vinham do Oriente, atravessando desertos sem grandes dificuldades e desembaraçando-se dos inconvenientes e constrangedores acréscimos de seu passado, alterando, por assim dizer, seus sotaques, modos e nomes. Entretanto, o Deus dos judeus permanecia vivo e rugia no Templo, exigindo sangue, sem fazer qualquer tentativa de disfarçar suas origens raciais e primitivas. A construção de Herodes era elegante, moderna, sofisticada — tinha, com efeito, acrescentado alguns motivos decorativos helênicos de que muito se ressentiam os fundamentalistas, que procuravam destruí-los todo o tempo —, mas nada poderia ocultar o negócio básico do Templo: o abate, consumo e combustão

rituais de gado sacrificial em uma escala gigantesca. O edifício era do tamanho de uma cidade pequena. Havia, literalmente, milhares de sacerdotes, ajudantes, soldados do Templo e lacaios. Para o visitante desprevenido, a dignidade e caridade da vida judia na diáspora, os obsequiosos comentários e homilias da sinagoga de Alexandria ficavam bastante perdidos em meio à fumaça das piras, aos bramidos das bestas aterrorizadas, às canaletas cheias de sangue, ao fedor do abatedouro, ao indisfarçado e indisfarçável aparato de religião tribal, inflado, pela riqueza moderna, a uma escala industrial. Era difícil, para os romanos sofisticados que conheciam o judaísmo da diáspora, compreender a hostilidade para com os judeus apresentada pelos oficiais da colônia que, atrás de uma escolta pesadamente armada, conheceram Jerusalém em época de festividades. O judaísmo da diáspora, liberal e extrovertido, continha a matriz de uma religião universal, mas somente se pudesse ser alijada de suas origens bárbaras; e como se poderia romper um cordão umbilical de tal espessura e vigor?

Em certo sentido, o mesmo problema e tensão podiam ser sentidos no judaísmo palestino. Os judeus tinham consciência da imensa dinâmica dentro de sua fé e das restrições quase intoleráveis do passado, que a limitavam e enfraqueciam. Competentes, industriais, tementes a Deus, sentiam-se amargurados e frustrados por sua manifesta incapacidade de solucionar seus problemas políticos. Havia uma lacuna escancarada entre suas pretensões religiosas, reivindicações históricas, seu *status* de eleitos, de um lado, e a feia realidade de pobreza e subserviência aos *kitti*. [03] Não havia algo de monstruosamente errado com uma nação que se queixava com acridez da tributação e do desgoverno romanos, mas ainda assim insistia em que o império era, pelo menos, preferível à confusão que os próprios judeus criariam? Até onde ia a disjunção entre as aspirações judaicas e o cumprimento da responsabilidade de uma análise e prognóstico religiosos falaciosos? Essas e outras perguntas, feitas constantemente, jamais

respondidas de modo satisfatório, mantinham o mundo judeu à beira de uma reforma permanente. Sob alguns aspectos, o judaísmo era altamente instável, e, sem dúvida, faccioso. Havia lacunas. Os judeus extraíram sua teoria da natureza dos gregos. Não há uma cosmologia adequada no Antigo Testamento; não estava de todo claro para os judeus onde exatamente Deus se encontrava com relação ao homem, fosse no tempo ou no espaço. Satanás raramente aparecia, de modo que não podia ser considerado o agente causal do pecado, e apenas alguns judeus aceitavam a explicação oriental de mundos gêmeos do bem e do mal em eterna batalha. Todos os judeus reconheciam a existência dos anjos, seres intermediários em ordem hierárquica estrita. Porém, não possuíam uma verdadeira teoria de Deus. Deus *fazia* coisas: criou o mundo, guiava-o, escolheu Israel, instituiu a lei; no entanto, não estava claro por que ele existia ou qual seria seu objetivo e ambição finais. Parecia excêntrico, às vezes caprichoso. Tampouco era todo-poderoso, já que, como juiz, era limitado por sua própria lei. Em certo sentido, então, a lei era Deus; não havia, pois, espaço para a graça, e um homem só poderia salvar-se por meio de suas boas obras. Seu relacionamento com Deus, portanto, era puramente legalista. Isso poderia ser tolerável, se a lei fosse mais clara. Entretanto, a maior parte dela não era estatutária, mas jurisprudencial. Não dispunha instruções para a vida diária, mas era uma coletânea abrangente de casos possíveis, com extensos debates. Grande parte tinha relação com o próprio Templo. Parte era arcaica, irrelevante; uma grande parcela do resto estava aberta a violentas dissensões.

Desavenças relativas a diversas abordagens da lei eram compostas por interpretações rivais da situação pós-macabeica. O judaísmo palestino não era uma religião unitária, mas um conjunto de seitas: é possível, mesmo a partir de fontes fragmentárias, enumerar até 24.^[04] Todas as seitas eram monoteístas, naturalmente, e aceitavam a lei de alguma forma. Contudo, as concordâncias paravam por aí. Os samaritanos haviam rompido a ligação com o Templo e possuíam seu próprio santuário no Monte Garizim; muitos

não admitiriam sequer considerá-los judeus. Por outro lado, os essênios também não reconheciam o Templo, e era consenso geral que a sua era uma das seitas mais puras e estritas. Não havia uma ortodoxia dominante: ou seja, o poder hierático não era identificado com a tendência prevalecente. O alto sacerdócio, abaixo da procuradoria, estava nas mãos dos aristocratas saduceus, que apoiavam e defendiam a ocupação romana. Eram ricos, conservadores, ligados entre si por complexas alianças familiares, possuíam grandes propriedades e viam o domínio romano escorando tudo isso de maneira mais segura que uma monarquia nacional. Não se sabe muito sobre sua doutrina, visto que o judaísmo atingiu um alto grau de unidade farisaica após a destruição do Templo, em 70 d.C., e as tradições dos saduceus não foram preservadas. De qualquer modo, não parecem ter acreditado em vida após a morte nem na intervenção da Providência. Sua religião era falha e, sob alguns aspectos, quase impraticável, já que interpretavam a lei literalmente, sem qualquer concessão à mudança histórica, de forma que não podiam ter alcance popular. Eram, na verdade, uma classe de colaboradores, dirigindo a colônia por meio do Alto Conselho de Jerusalém, que se reunia no Monte do Templo e era conhecido como Sinédrio. Os romanos sustentavam os poderes do Conselho e, quando necessário, impunham as regras de culto judaicas, tais como a exclusão dos gentios do Templo. Encaminhavam suas cartas oficiais aos “governantes, senado e povo de Jerusalém”, conferindo ao Sinédrio, desse modo, o *status* de municipalidade eletiva de uma grande cidade. De fato, durante todo esse período pouco mais que o círculo familiar de Anás, o sumo sacerdote, foi apontado pelo procurador, podendo ser removidos à vontade.

É verdade que entre seus setenta membros, sacerdotes, anciãos e escribas, incluía-se um bom número de fariseus, que podem ser descritos como o partido popular de classe média. Estavam ali por conveniência e necessidade, visto que a esmagadora maioria de advogados era de fariseus. Contudo, as duas facções discordavam quanto a praticamente tudo; com

efeito, o processo de Cristo foi uma das poucas ocasiões de que se tem registro em que saduceus e fariseus trabalharam em conjunto. Havia muitas escolas entre os fariseus, mas a maioria não apoiava os romanos; eram, em maior ou menor grau, nacionalistas, e alguns eram zelotes, prontos a erguer-se com violência quando as escrituras assim parecessem determinar. Josefo os descreve como “um partido de judeus que parecem ser mais religiosos que os demais, e explicam as leis com cuidado mais minucioso”. Acrescenta que eles tinham por tradição interpretar as escrituras e as leis de modo sensato. Eram, na verdade, advogados e casuístas práticos do cânon. Repudiavam a imobilidade estrita e derrotista dos saduceus e dedicavam-se diligentemente, com grande conhecimento e engenhosidade, a tornar possível a observância da lei em uma sociedade em rápida transformação. Sem eles, o sistema judaico não podia funcionar de modo algum. Claro que o esforço casuístico em geral colocava-os sob uma luz desfavorável, mas também podiam ser apresentados como empíricos, sérios, mas amigáveis e humanos. Quando Jesus disse que o sábado fora feito para o homem, não o homem para o sábado, estava citando uma fórmula farisaica; e, quando anunciou seu “grande mandamento”, estava oferecendo uma versão ampliada de um dito usado por um dos rabinos fariseus liberais, Hillel. Os fariseus eram muitos e ubíquos (e não menos na diáspora); suas atividades quase abarcavam a nação judia como um todo. Qualquer um que agisse entre os judeus tinha de assumir uma posição com relação a eles. E, sob alguns aspectos, sua doutrina era satisfatória. Eram bastante claros em sua crença na vida após a morte. Os justos voltariam a erguer-se. Os perversos sofreriam a punição eterna. Porém, a perversão, como não podia deixar de ser, era definida pelas infrações da lei, um fardo que os fariseus podiam (até certo ponto) suavizar, explicar e justificar, mas nunca remover. Nem mesmo Deus, ao que parecia, podia remover a lei. Assim, a vida era uma série de julgamentos diários, fundamentados em technicalidades, cuja qualidade ética

não era melhorada pelo fato de que qualquer coisa *não* especificamente proibida pela lei era lícita.

Ainda assim, havia seitas na sociedade judaica que consideravam os grupos sacerdotais dominantes em Jerusalém desesperançadamente corruptos e comprometidos e que procuravam, por meio da ação direta, restaurar o estado teocrático em toda a sua pureza. Uma delas tinha se constituído entre descendentes do sumo sacerdote Zadoc e membros da tribo sacerdotal de Aarão, por volta de meados do segundo século a.C. Seu líder era um funcionário não identificado do Templo, ao qual se referiam como o Mestre da Justiça, e sua principal queixa era a designação de um sumo sacerdote de fora das tribos sacerdotais. Não tendo conseguido fazer valer sua reivindicação, deixaram o Templo e estabeleceram um foco alternativo e purificado de adoração no deserto, próximo ao Mar Morto. A seita dos essênios, como era chamada, existia há cerca de 150 anos à época do nascimento de Jesus e era um movimento importante e respeitado no seio do judaísmo. Josefo diz que havia aproximadamente quatro mil essênios (em oposição a seis mil fariseus); havia grupos deles em todas as vilas judias, além de diversos povoados ou acampamentos no deserto na Síria e no Egito, assim como na Palestina. Contudo, seu centro principal, onde moravam em torno de duzentos deles, era em Qumran.

Uma das ironias da história é que os essênios, em sua preocupação com a pureza do Templo, tropeçaram em um conceito teológico que fazia com que ele deixasse de ser significativo como fato geográfico e físico — e abriram caminho, assim, para o princípio universalista. Os fundadores dos essênios, como sacerdotes, eram um grupo hereditário fechado por nascimento, não por determinação secular: sua santidade derivava diretamente do Templo, já que o próprio Iahweh ali habitava, com sua presença, ou *shekinah*, no Santuário dos Santos, a partir de onde a santidade difundia-se em círculos concêntricos, com intensidade decrescente. Ao mudar-se para Qumran, tomaram grandes cuidados para preservar a pureza de seu *status* e devoções.

Com efeito, pareceram ter esperado que, apresentando-se como eleitos superpuros dentre os eleitos, acabariam por firmar uma nova aliança com Deus. Enquanto isso, observavam as leis do Templo com extraordinário cuidado. Conhecemos suas regras por intermédio dos manuscritos que foram descobertos em cavernas perto do Mar Morto; suas tentativas de atingir o máximo de pureza, mediante rituais intermináveis, são refletidas pelos elaborados sistemas hidráulicos identificados em Qumran. Tal como os sacerdotes do Templo, mas ainda mais, os funcionários essênios tinham de usar vestimentas especiais, que eram constantemente trocadas e lavadas; deviam tomar cuidado para não tocar em nada poluído, além de passar por banhos cerimoniais. Tinham de estar livres de qualquer defeito físico, de acordo com o *Levítico*: “pois ninguém com defeito deve aproximar-se, seja homem cego ou aleijado, ou com o rosto mutilado, ou com algum membro longo demais (...)”. Os descritos como fracos ou defeituosos desempenhavam papéis inferiores. Os sacerdotes de Qumran distribuíam bênçãos e maldições, além de fazerem proclamações, exatamente da mesma maneira que os sacerdotes do Templo.

O monastério de Qumran, de fato, era um Templo alternativo, estabelecido para realizar sua função essencial até que o verdadeiro tivesse sido purificado e restaurado. Contudo, o que começou como disposição temporária adquiriu, com o passar do tempo, um novo significado institucional. O simples ato de deslocar-se para o deserto implicava o fato de a presença de Deus não estar mais atrelada ao Templo físico em Jerusalém. O que “atraía” Deus era, na verdade, a existência e adoração do puro Israel, representado pela comunidade imaculada dos essênios. Com efeito, poderia haver “Templos” onde quer que os essênios se reunissem, desde que fossem escrupulosos em suas cerimônias de purificação. Por conseguinte, o que constituía o Templo já não eram mais geografia e pedra, mas a própria existência da comunidade: o Templo havia se espiritualizado, tornando-se um símbolo, um “Templo humano” de homens. O Templo não é o prédio,

mas os adoradores, isto é, a Igreja. Se esse conceito for conjugado ao outro, bem diferente, mas contemporâneo, da sinagoga farisaica — ou seja, uma construção que pode ser erguida onde quer que os fiéis se reúnam para adorar e ouvir as explicações das escrituras —, chega-se muito perto da ideia primitiva da comunidade cristã. De fato, o novo conceito de Qumran encontra-se intensamente refletido em Paulo: “pois somos o Templo do Deus vivo (...). Caríssimos, já que temos essas promessas, vamos nos purificar de toda a mancha da carne e do espírito, e busquemos a santidade perfeita no temor a Deus” (2 Cor 6:14ss). Ou, de novo, para a congregação de Corinto: “você sabem que são o Templo de Deus, e que o espírito de Deus habita em vocês? Se alguém destruir o Templo de Deus, Deus o destruirá. Pois o Templo de Deus é sagrado, e é esse [templo] que vocês são”. Em sua carta aos efésios, Paulo escreve sobre o edifício celestial erguido sobre as fundações dos apóstolos e profetas, Jesus Cristo sendo a principal pedra angular, e escritores cristãos posteriores complementam a imagem, encontradas pela primeira vez nos textos de Qumran; daí 1 Pd 2:3-6: “venham a ele, essa pedra viva, rejeitada pelos homens, mas escolhida e preciosa aos olhos de Deus; e como pedras vivas sejam vocês mesmos erigidos em templo espiritual, para ser um sacerdócio santo, a fim de oferecer sacrifícios espirituais aceitáveis para Deus, por meio de Jesus Cristo”.

Ao atingir esse estágio final, claro, a comunidade substituíra não apenas o Templo mas o sacerdócio e seus sacrifícios. Os essênios percorreram apenas um trecho muito limitado desse caminho decisivo rumo ao universalismo. Em muitos sentidos, ainda eram dominados pela ideia do Templo físico real e seus sacrifícios de carne animal de verdade. Contudo, criaram outro conceito que, mais tarde, seria empregado para proporcionar uma saída para a antiga ideia sacrificial. A partir da prática do Templo, os essênios, em Qumran e outros lugares, desenvolveram o costume regular de uma refeição sacra de pão e vinho, que, em Qumran, ocorria no principal salão de

reuniões, ou Salão da Aliança, do monastério. Era precedida por ritos de purificação, com o uso de mantos especiais, e a refeição era presidida por um sacerdote que abençoava os elementos e era o primeiro deles a comer e beber. A refeição era uma antecipação, ao que parece, do ritual perfeito no Templo celeste. Destarte, tem-se aqui o conceito de um sacrifício simbólico, mais tarde aplicado por e para Jesus, que acabou permitindo que os cristãos rompessem totalmente com o culto do Templo e seus sacrifícios diários e, assim, se libertassem da história judaica e da geografia palestina.

Não obstante, não é certo apresentar o culto essênio como o cristianismo sem Jesus. Entre outras seitas judaicas, o Templo vinha sendo espiritualizado, ainda que com maior lentidão. Do período macabeu até a destruição do Templo, em 70 d.C., a lei foi desalojando o Templo gradualmente como foco central da religião; a influência dos sacerdotes estava se reduzindo e os escribas, principalmente fariseus, emergiam como líderes populares, preparando o terreno para a era dos rabinos. Os primeiros cristãos enfrentaram maiores dificuldades que os essênios em se libertarem do Templo, como vamos ver. Ademais, embora seja possível isolar certas ideias essênias que foram cristianizadas mais tarde, muitos de seus outros conceitos eram muito diferentes. Sob alguns aspectos, eram um grupo retrógrado e obscurantista, rígido, intransigente e passível de exprimir suas convicções com derramamento de sangue e ódio. Tinham uma vida comunal e compartilhavam seus bens, pelo menos em seus acampamentos monásticos, mas, como muitos outros crentes pobres, humildes e fervorosos, eram grotesca e teoricamente intolerantes. Sua literatura inclui alguns hinos admiráveis e edificantes, mas concentra-se em torno de documentos muito mais ameaçadores, que constituem, na verdade, manuais disciplinadores e de treinamento, culminando em um verdadeiro plano de guerra, baseado nos métodos militares romanos e segundo o qual os sacerdotes essênios deveriam conduzir um Israel purificado e revigorado a uma vitória final. Os essênios eram, de fato, membros de uma seita apocalíptico-escatológica

extremista que esperava o breve advento de seu triunfo. Sua interpretação dos eventos que deram origem à sua missão de Qumran, de toda a história judaica e de sua exegese muito cuidadosa e seletiva das escrituras é essencialmente violenta, militarista e racial. Suas ideias são marcadas pela exclusividade mais limitada. O indivíduo não é nada; a comunidade pura (e uma comunidade por nascimento e raça) é tudo. Jerusalém e seus sacerdotes perversos são os inimigos; mais ainda, todos os gentios também o são. No devido tempo, o Filho da Luz, conduzido pelos essênios, travará uma guerra contra os Filhos das Trevas, comprometidos com o mundo dos não eleitos; após a batalha ter sido vencida, seguindo o plano de guerra, um rei será restaurado ao trono e o Israel purificado viverá à maneira de Zadoc. Todos os afortunados, que viverão para sempre, serão israelitas de nascimento. Os maus judeus e os gentios serão todos mortos. Tal é o plano para a história humana, arquitetado por Deus e a ser concretizado em breve.

Os essênios não dispunham de uma matriz para uma religião mundial; longe disso. Ao contrário, seu monastério e suas outras celas eram incubadoras de extremistas, zelotes, homens de violência e enfurecidos. As escavações em Qumran mostram que o monastério tornou-se um local de resistência durante a guerra de 66-70 d.C., e foi tomado de assalto e queimado pelo exército romano. A aniquilação marcou o fim dos essênios como uma seita à parte — o que era inevitável, uma vez que estavam explorando uma faceta do pensamento religioso e político judaico que não levava a nada além da destruição. Contudo, os monastérios essênios, suas células e agrupamentos urbanos eram escolas de mais que zelotes. Sua importância na história do cristianismo reside no fato de que proporcionavam centros experimentais — universidades religiosas, de fato — que se mantiveram de fora da principal corrente da doutrina judaica praticada em Jerusalém. Em sua ultraconformidade, eram essencialmente inconformistas e antinômicos. Um homem podia ingressar em uma comunidade essênia como um judeu pio e conformista e sair um zelote; ou

procurá-la por motivos ardorosos e tornar-se um eremita. Podia produzir ideias inteiramente novas, ou agarrar-se a algum aspecto da doutrina essênica, praticá-lo e desdobrá-lo em uma direção radicalmente nova. Assim, o movimento essênio constituiu uma poderosa contribuição à instabilidade fundamental do judaísmo durante esse período. E a sensação de crise estava se aprofundando. Entrou em uma fase aguda, após a Judeia ter sido anexada diretamente ao Estado romano e, assim, ter sido submetida aos procedimentos fiscais romanos. Estes acabaram sendo muito menos populares do que a facção pró-romanos tinha previsto; calcula-se que, no século I, os impostos palestinos, romanos e judeus, juntos, podiam atingir até 25 por cento (não progressivos) da renda, em uma economia que, sob alguns aspectos e em determinadas áreas, não ficava muito acima do nível de subsistência.

A Palestina estava, portanto, imersa em pensamentos apocalípticos políticos e religiosos. A política irredentista e o extremismo religioso estavam inextricavelmente misturados. Todos os judeus palestinos, em alguma medida, acreditavam em uma solução messiânica. Havia, é verdade, muitas doutrinas diferentes a respeito do Messias, mas as variações eram questão de detalhe — e todas fundamentadas na crença unitária de que os opressores estrangeiros seriam expulsos e somente Deus governaria Israel. Dessa forma, um homem que criticasse os romanos estava fazendo uma declaração religiosa, e outro que insistisse no mais elevado grau de pureza espiritual engajava-se em política. Nas décadas iniciais do primeiro século d.C., o exemplo dos essênios levou ao surgimento de uma série de movimentos batistas no Vale do Jordão. Toda a área do Lago de Genesaré ao próprio Mar Morto pululava de excêntricos santos. Muitos haviam estado em Qumran, e lá assimilaram a obsessão predominante da pureza espiritual e do uso de água benta como terapia e processo purificador. Trata-se, com efeito, do que Filo chama de a *theraputae* essênica: para os observadores comuns, era o aspecto mais óbvio e surpreendente de sua doutrina.

Podemos ter quase certeza de que João Batista era, ou fora, um monge essencial. Ele recrutava não tanto para o monastério como para o movimento mais amplo da elite dentro da elite, levando o processo de limpeza e purificação para o mundo externo, acelerando, pois, o momento apocalíptico em que a guerra contra os Filhos das Trevas teria início.

O Batista é, por conseguinte, o elo entre o movimento reformista e inconformista geral no judaísmo e o próprio Jesus. Infelizmente, em termos de conhecimento histórico real, trata-se de um elo muito fraco. Em determinados sentidos, é uma figura completamente misteriosa. Sua função, na história do cristianismo, foi reunir elementos da doutrina essencial a uma visão consistente da escatologia judaica. João era um homem impaciente, além de ter uma aparência selvagem: o Messias não estava apenas chegando — ele estava aqui! O apocalipse estava rolando com rapidez em direção às pessoas, de modo que agora era tempo de se arrepender e preparar. Então, no devido tempo, Jesus surgiu e foi identificado. Esse é o primeiro lampejo, confessadamente vívido, que se tem de João. Há um outro vislumbre, também vívido, alguns anos depois, quando ele entrou em conflito com Herodes Antipas e perdeu a cabeça. O resto é obscuridade. A segunda pessoa mais importante da história do cristianismo continua enigmática. Entretanto, os evangelhos sinópticos, e mais ainda o Evangelho segundo João, salientam a importância do Batista para a missão de Jesus. Ele é o agente operacional que põe a coisa toda em movimento. Os três escritores sinópticos, bem como o editor do evangelho joanino, trabalhando dentro de uma outra corrente de conhecimento, estão lançando mão, claramente, de tradições orais muito poderosas, ou mesmo documentos escritos, tratando especificamente da obra do Batista. Em algum lugar por trás das nossas fontes, ou por trás das fontes das nossas fontes, houve, em algum momento, a história do Batista na íntegra, tal como relatada por um seguidor ou lugar-tenente. Contudo, os primeiros historiadores cristãos selecionaram apenas o que consideraram estritamente pertinente para seus fins, e, agora, o resto

está irrecuperavelmente perdido. Nossa única fonte não cristã, Josefo, mostra que João era, ao mesmo tempo, essênio. Seu relato da doutrina de João, tal como nos chegou, coincide com o Manual de Disciplina de Qumran; e, sem dúvida, sua verdadeira aparência guarda relação direta com as profecias essênias, com que ela se parece em detalhes importantes, assim como suas profecias e ditos. Todavia, João também se afastava dos conceitos essênios, encaminhando-se para o que se tornaria o cristianismo. Sua cerimônia do batismo, ao contrário dos repetidos banhos rituais dos essênios, é um acontecimento para toda a vida (conquanto ele não fosse único nesse aspecto). Em segundo lugar, João ensinava que Deus interviria, confessadamente em disposição colérica, sem o auxílio do exército essênio nem de seu plano de guerra. João não era militarista. Acima de tudo, ele rompera com a exclusividade absoluta dos essênios, ensinando que os favores especiais de Deus seriam oferecidos a todo o povo judeu, não apenas à seita. João não era ainda um universalista, mas estava movendo-se nessa direção. Era, em suma, um mensageiro, trazendo determinadas doutrinas essênias fundamentais para fora de seu quadro de referências limitado, belicoso, racista e sectário e proclamando-as em um mundo mais amplo.

A lógica dessa análise, portanto, é de que o Batista era, em certo sentido, o professor de Jesus, e que o aluno aprimorou, expandiu e transformou as ideias de seu mestre. No entanto, é nesse ponto que nossas evidências desmoronam. No máximo, apontam em outra direção. João não afirmava ensinar o Messias, apenas identificá-lo; de fato, ele rejeitava especificamente todo e qualquer relacionamento de mestre e pupilo. O fato de Jesus ser batizado por João não implica nenhuma inferioridade, submissão ou reconhecimento de uma sabedoria maior. O problema é que não sabemos exatamente o que João ensinava. Não conhecemos sua história nem educação. Nem sequer sabemos se ele dispunha de uma teologia ou cosmologia completas próprias, se sua escatologia reduzia-se ao messianismo cru refletido nos evangelhos ou, como parece mais provável,

era elaborada e sofisticada. Não sabemos nem mesmo que conceito tinha ele do *status* de Jesus: era obviamente alto, mas o quanto — a pergunta central? E, de qualquer modo, qual o grau de proximidade de seus contatos? Até onde se conheciam? Quanto ensinaram um ao outro, se ensinaram? Por que o Batista fez perguntas secretas sobre a missão de Jesus, e recebeu respostas misteriosas? A história exótica do fim do Batista, despida de seus detalhes românticos, coloca-o com uma postura altamente política e é interessante que Herodes Antipas tampouco gostasse de Jesus. Haveria, então, uma conexão política entre esses dois inovadores políticos?

É inevitável que nossa ignorância do Batista obnubile nossa perspectiva da exclusividade de Jesus. Com efeito, o problema histórico do Batista, por mais desconcertante que seja, serve como mera introdução ao problema muito maior de Jesus. Pelo menos, não pode haver a menor sombra de dúvida quanto à sua existência histórica. Infelizmente, a obra *Antiguidades*, de Josefo (publicada por volta de 93 d.C.), tão útil quanto a outros tópicos relacionados, é virtualmente muda quanto a esse ponto. Josefo era um judeu helenizado, um romanófilo, na verdade um general e historiador romano cujo trabalho teve subsídios imperiais. A cadeia de manuscritos que veio até nós fatalmente passou pelo controle cristão. Como Josefo fazia forte oposição ao irredentismo judaico, bem como a qualquer outro movimento sectário que trouxesse problemas para as autoridades, adotou uma clara postura anticristã. Contudo, isso foi adulterado. Assim, ele menciona a pena capital de Tiago pelo sumo sacerdote Ananias, em 62 d.C., e refere-se a Tiago como o irmão “de Jesus, o assim chamado Cristo”, de modo que sugere que ele já havia feito seu relato de Jesus e cumprido sua missão. Porém, o que realmente chegou até nós foi uma passagem descrevendo Jesus como um sábio, amante da verdade, muito amado por seus seguidores; aceita seus milagres e ressurreição e sugere intensamente sua divindade. A passagem é claramente uma invenção cristã não muito engenhosa, e o que foi escrito por Josefo de fato perdeu-se. As tentativas de reconstruí-lo não ganharam

aceitação geral até o momento. A inferência que se faz a partir de Josefo é que Jesus era um sectário judeu, com alegações messiânicas e um grupo substancial de seguidores, que sobreviveu à sua morte: um incômodo para o império, na verdade. Essa visão repete-se em outras referências não cristãs, esparsas, mas que confirmam com clareza a historicidade de Jesus. Tácito, em seus *Anais*, escrevendo sobre o incêndio de Roma em 64, refere-se à “detestável superstição” do cristianismo, a “Cristo, o fundador dessa seita”, e à sua crucificação “no reinado de Tibério, pelo procurador Pôncio Pilatos” — conquanto não fique claro se ele extraiu essa última informação de fontes cristãs ou oficiais. Plínio, o Jovem, escrevendo em 112, diz que a seita “cantou um hino a Cristo como um Deus”, e recusou-se a amaldiçoar Cristo; apenas os renegados dispuseram-se a fazê-lo. A referência mais antiga, que foi feita por Suetônio, o que implica que os cristãos eram conhecidos em Roma já no reinado de Cláudio, 41-54 d.C., está, infelizmente, distorcida: ele escreve sobre os judeus sendo expulsos de Roma por “criarem tumultos constantes instigando Cresto”. Será que ele achava que “Cresto” ainda estava vivo na época? De qualquer forma, ele e todas as demais fontes que se referem ao cristianismo inicial tratam Jesus Cristo como uma pessoa real e histórica.

Quando recorremos às primeiras fontes cristãs, embrenhamo-nos em uma selva assustadora de contradições acadêmicas. Todos estavam escrevendo evangelismo ou teologia em vez de história, mesmo quando, como faz Lucas em seu evangelho, assumem os modos literários de um historiador e procuram ancorar os acontecimentos da vida de Jesus na cronologia secular. Além disso, todos os documentos tinham uma longa pré-história antes de atingir a forma escrita. Sua avaliação era uma fonte de aguda perplexidade para cristãos pensativos já nas primeiras décadas do século II, e provavelmente antes. Com efeito, a confusão começou assim que algum cristão teve acesso a mais de um relato ou fonte, escrita ou oral. Isso ocorria com intensidade cada vez maior nas décadas finais do primeiro século, já

que os relatos orais continuaram circulando muito tempo depois do surgimento dos primeiros evangelhos escritos, nas duas décadas de 60 e 80, e estavam tomando forma escrita já com o segundo século bem avançado. Os documentos canônicos (e mais ainda os que foram, posteriormente, julgados apócrifos), imbricam-se, pois, com os primeiros escritos dos Pais da Igreja. São produtos da Igreja em seus primórdios e são impuros, no sentido de que refletem tanto as controvérsias eclesiásticas quanto a motivação evangelizadora, as dificuldades de se reduzir descrições orais de conceitos misteriosos à escrita, além de uma série de armadilhas linguísticas. Os quatro evangelhos declarados canônicos, por exemplo, foram distribuídos em grego, mas não necessariamente foi esse o idioma de sua redação original; todavia, Mateus foi, quase por certo, traduzido do hebraico, e todos os quatro foram ou *pensados* em aramaico ou eram transcrições de histórias que circulavam, a princípio, nesse idioma — mas que se valiam de citações hebraicas e, em menor medida, de conceitos helênicos ou helenizados. As possibilidades de mal-entendido são infinitas. Além do que, não se pode partir da premissa de que os evangelhos de que dispomos refletem as tradições orais mais antigas. O prólogo de Lucas deixa claro que se baseiam em relatos escritos anteriores, eles mesmos derivados, por sua vez, das palavras de testemunhas oculares: Lucas é, portanto, o terceiro, ou até quarto, elo de uma corrente que se vinha estendendo há duas gerações. O primeiro cristão a comentar o problema é Páprias, bispo de Hierápolis, que prosperou nas primeiras décadas do século II. O historiador do século IV, bispo Eusébio de Cesareia, cujas compilações possibilitaram a Páprias sobreviver, comenta, com irritação, que “ele era, está claro, muito fraco de intelecto”. Mas, pelo menos quanto a essa questão, ele é razoável: “(...) se algum dia um homem foi seguidor dos anciãos, eu lhe perguntaria sobre os ditos dos anciãos; o que disse André, ou Pedro, ou Filipe, ou Tomé ou Tiago, ou João ou Mateus, ou qualquer outro dos discípulos do Senhor; e o que Aristião diz, assim como João, o Ancião, que são discípulos do Senhor.

Pois não considerei ter tirado tanto proveito do conteúdo de livros quanto extraí das declarações de uma voz viva e duradoura”. Na época de Pápias, com efeito, o conhecimento da autoria dos evangelhos canônicos, assim como a forma como foram compostos, já é confuso; o que ele tem a dizer sobre Marcos e Mateus é uma tradição precária. Contudo, ele fornece uma indicação útil de que naquele ponto a cadeia oral, menos cheia de ciladas, ainda era preferível à escrita. Quando Irineu, bispo de Lion, escreveu, no final do século II, a tradição oral já era passado. Ele tem de depositar sua confiança nos escritos canônicos, e o faz com total segurança; porém, o que diz sobre sua autoria e surgimento é, ao menos em parte, uma manifesta tolice. Em suma, no fim do século II, um eclesiástico bem-informado como Irineu, profissionalmente engajado na debelação da heresia e no estabelecimento da verdade, não sabia mais sobre as origens do evangelho que nós, hoje; sabia até menos, na verdade.

Essa é uma qualificação deprimente que precisamos ter em mente todo o tempo: a mais pura ignorância de até mesmo as figuras mais próximas de Jesus no tempo. O documento cristão mais antigo é a primeira epístola de Paulo aos tessalonicenses, que pode ser datada plausivelmente em cerca de 51 d.C. Paulo escreveu nos anos 50 e início dos 60; suas epístolas autênticas (Romanos, 1 e 2 Coríntios, Gálatas, Filipenses, 1 Tessalonicenses e Filemon) que são, em um sentido evidente, documentos escritos objetivos; não há tradição oral por trás deles, e o processo de edição é mínimo — com efeito, alguns deles podem ter sido postos em circulação ou “publicados” em forma editada ainda durante a vida de Paulo. Este é a primeira testemunha de Jesus, o princípio de qualquer investigação histórica. Ele é o escritor que mais se aproxima do verdadeiro Messias. Mas há, não obstante, uma inexpurgável lacuna de vários anos entre a morte de Jesus (c. 30-33 d.C.) e os primeiros contatos de Paulo com o círculo cristão, pois, embora se encontrasse em Jerusalém na época da morte de Estêvão, em 36, ele só retornaria, como cristão, dois anos depois. Esse vácuo cronológico foi

bastante adequado para obscurecer tudo que guardasse conexão com o Jesus histórico, enquanto os homens, deslumbrados com o fato da Ressurreição, repensavam, a partir desta, o Jesus que haviam conhecido e reconstruíam-no em suas mentes. Quando Paulo chegou, era tarde demais; o manancial da verdade já estava turvo. Provavelmente, sabemos mais sobre o Jesus da história que ele mesmo, apesar dos intervalos de quase dois mil anos. Esse é um dos principais motivos por que Paulo, que era obcecado pela verdade, conta-nos tão pouco sobre o homem Jesus. Ele só diz que era judeu, nascido sob a lei, de descendência davídica, que foi traído, crucificado, enterrado e reergueu-se dos mortos. Racionalizando seu silêncio, ele, por assim dizer, defende sua ignorância (ou incerteza acerca dos verdadeiros fatos) comentando que (2 Cor 5:16): “conosco, portanto, os padrões do mundo cessaram de contar em nossa avaliação de qualquer homem; e se antes assim compreendemos Cristo, agora já não é mais assim”. Paulo não pode apresentar-se como discípulo do Jesus histórico. Pelo contrário, foi investido apóstolo pelo Senhor ressuscitado. Seu Jesus é o filho de Deus, preexistente e supernatural, que aceitou a forma de um “servo” para poder identificar-se como homem e estar disponível para seu papel sacrificial. Os únicos detalhes da vida de Jesus que importam, para os objetivos estritamente teológicos de Paulo, são a prova de humanidade e a crucificação. Ele também tem de mostrar, e fá-lo com detalhes impressionantes, que Cristo ressuscitou e apareceu para muitas pessoas, inclusive ele mesmo. Aqui, Paulo torna-se historiador e testemunha ocular: ele é nossa primeira prova documental de que os mais antigos cristãos acreditavam que Cristo elevou-se dos mortos e andou sobre a terra.

As epístolas autênticas de Paulo, portanto, são fontes primárias estritas. É claro que não vão muito longe. Ele provavelmente não dispunha de documentos cristãos, conquanto houvesse escritos cristãos primitivos em circulação no fim de sua vida. Onde Paulo lida com acontecimentos, porém, temos o quadro direto, tal como ele o vira, ouvira ou acreditava; não há

lentes editoriais distorcedoras nem intervalo geracional, entre a composição oral e a escrita, solapando a verdade. Já com os evangelhos canônicos é uma outra questão. Embora apresentados como narrativas históricas, suas origens são complexas e sua confiabilidade variável. Seu ponto de partida, com toda a probabilidade, foram os esforços de Jesus para treinar seus seguidores como professores, ordenando-lhes que decorassem passagens centrais de seus sermões. Esse processo, interrompido por sua morte, foi retomado com intensidade após sua ressurreição e, agora, concentravam-se na narrativa de sua paixão, que foi aprendida de várias formas refinadas e era utilizada não apenas como uma história evangélica contínua, mas também como a peça central dos primeiros serviços litúrgicos. O segundo elemento principal era o que chamamos de Sermão da Montanha, ou “grande sermão”, que também parece ter atingido um formato definido em um estágio muito inicial, e provavelmente foi memorizado pelos discípulos quando Jesus ainda estava engajado em seu ministério. Em algum momento, vários de seus ditos isolados foram escritos e, mais tarde, reunidos em grupos, ou em um livro inteiro. Pápias refere-se a um “livro de oráculos” que era, provavelmente, tal coletânea das palavras de Jesus, e constitui (após as epístolas de Paulo) o manuscrito cristão mais antigo. Então, na década de 60, a eliminação progressiva da primeira geração de cristãos, as verdadeiras testemunhas oculares, seguida pela perseguição e a guerra, que ocasionou a dispersão do círculo de Jerusalém, proporcionou um incentivo urgente ao registro da doutrina de Jesus em uma forma imperecível. Marcos, do círculo de Pedro, foi o primeiro a criar o evangelho como formato literário. A partir de um comentário de Pápias, deduzimos que ele acompanhou Pedro na missão, até o fim de sua vida, fazendo tradução simultânea de seus sermões em aramaico para o grego coloquial. Seu evangelho, escrito logo após a morte de Pedro, é uma grande tentativa de ordenar e racionalizar uma série de elementos difíceis em uma narrativa cronológica, casando acontecimentos e teologia e harmonizando ambos com a profecia das escrituras. Os reflexos

das tradições orais nele encontrados — repetições deliberadas e estruturas simétricas —, bem como dos padrões seguidos pelos contadores de histórias populares, são muito fortes. Ao apresentar seu material sob a forma escrita, Marcos teve, é verdade, alguns modelos gregos, e deve ter sido influenciado pelas doutrinas literárias da *Poética* de Aristóteles. Não obstante, estava tentando fazer algo que nunca fora feito antes, e suas dificuldades eram não apenas as de um escritor inexperiente mas, também, as de um teólogo amador, tentando transmitir uma mensagem complexa que ele mesmo recebera de um Pedro longe de lúcido. Daí ele, com frequência, não procurar solucionar os problemas de compreensibilidade e recorrer ao uso constante de um “motivo de segredo”. Marcos salienta que os apóstolos e discípulos nem sempre entendiam o que Jesus estava tentando fazer; sugere que o significado pleno de sua pessoa e mensagem não foi compreendido durante seu ministério, embora alguns seguidores percebessem mais que os demais, e, com efeito, nem todos os ensinamentos de Jesus visavam ao público. Logo, o evangelho de Marcos foi considerado um livro de epifanias secretas, vislumbres misteriosos de uma manifestação de divindade, em vez de uma explicação coerente do fenômeno de Jesus Cristo. O texto foi muito alterado e interpolado durante o período inicial, tanto por bons quanto por maus motivos, e foi uma das fontes literárias preferidas dos heresiarcas primitivos para justificar suas divergências.

Mateus e Lucas, com relativa independência, produziram suas próprias narrativas. Evidentemente, consideravam Marcos satisfatório, tanto em termos gerais quanto do ponto de vista de seus próprios interesses particulares — Lucas pertencia à escola da missão gentílica de Paulo, e Mateus representava a vertente da Igreja judaica de Jerusalém após o assassinato de Tiago e a partida de Pedro. Ambos trabalharam a partir de Marcos, conquanto provavelmente em uma forma copiada sem cuidado; e contaram também com outra fonte, chamada de “Q” pelos estudiosos modernos, que pode ter sido os “oráculos” mencionados por Pápias, mas, na

verdade, não passa de um recurso acadêmico para designar materiais comuns a Lucas e Mateus e não originários de Marcos. Todos esses evangelhos sinópticos, ademais, emergiram de um miasma de tradição e contradição orais; é possível que o evangelho em grego de Marcos fosse, ele mesmo, derivado de uma versão anterior de Mateus, escrita em hebraico — o que estaria de acordo com o ponto de vista tradicional na Igreja primitiva de que Mateus fora o primeiro dos sinópticos, posição ainda mantida por alguns acadêmicos católicos de Roma. O evangelho atribuído a João, por outro lado, não apresenta qualquer ligação demonstrável com os sinópticos, embora também seja derivado, naturalmente, do mesmo miasma oral. Trata-se, no entanto, mais de um tratado teológico que de uma narrativa histórica e exibe fortes conexões tanto com as epístolas paulinas quanto com a tradição apocalíptica judaica. Foi editado, como deixam claro suas palavras finais; e há evidências de grandes manipulações dos primeiros manuscritos — glosas óbvias, e assim por diante —, além de meras confusões. Assim, ao capítulo 5 deveria seguir o 6, e o último, 21, é, sem dúvida, um acréscimo.

Tais imperfeições vêm somar-se às dificuldades usuais de avaliação. Todos os quatro evangelhos, como documentos literários de aproximadamente 1.900 anos, sofrem os problemas criados por transmissões escritas à mão. Durante a maior parte da história do cristianismo, os estudiosos e teólogos tiveram de trabalhar a partir de manuscritos tardios corrompidos (a maioria sem se dar conta dos perigos). Poucos escritores medievais envidaram qualquer esforço, no processo de cópia, para encontrar modelos antigos; essa foi uma preocupação basicamente renascentista. Mesmo assim, o Novo Testamento em grego de Erasmo (1516) e o de Robert Etienne (1551) originaram-se de manuscritos medievais gregos que continham inúmeros erros acumulados. Manuscritos mais antigos só foram surgindo gradualmente. Em 1581, Teodoro Beza deparou-se com o texto greco-latino do século VI que ficaria conhecido como Códice de Beza; em 1628, um

códice do século V, o Alexandrino, contendo toda a Bíblia, foi transferido para a Europa ocidental; foi seguido por outro códice do século V, esse incompleto, o *Ephraemi Rescriptu*,^[05] e, mais importante, pelas descobertas, no século XIX, de dois códices do século IV, o Vaticano e o Sinaítico. Nada disso nos leva além dos tempos de Jerônimo e Agostinho, ainda deixando uma imensa lacuna de 300 anos. Infelizmente, a maioria dos manuscritos mais antigos não se encontrava sob a forma de códices, isto é, pergaminho encadernado em volumes de couro, mas em papiro, altamente perecível. Os fragmentos só sobrevivem no clima seco do Egito: lá, em anos recentes, antigos depósitos de lixo geraram pedaços do século III, e até uns poucos do século II. O mais antigo destes, de apenas 15 centímetros quadrados, mas contendo versículos do capítulo 18 de João dos dois lados, foi datado do princípio do século II. Ainda não foi encontrado nenhum fragmento do século I. Essas primeiras versões de textos do Novo Testamento podem ser complementadas por citações bíblicas dos manuscritos mais antigos dos escritos patrísticos, alguns dos quais remontam ao século II, e de lecionários de igreja que — embora sejam, eles mesmos, tardios — refletem textos muito primitivos. Ao todo, há aproximadamente 4.700 manuscritos relevantes e, pelo menos, cem mil citações ou referências nos primeiros patriarcas.

A análise dessa massa de evidências em busca do texto perfeito está, provavelmente, fadada ao fracasso. Além de determinado ponto, a erudição tende a criar tantos problemas quanto soluciona; assim, mesmo que fossem descobertos fragmentos substanciais do século I, teme-se que eles ampliariam, em vez de reduzir, as áreas de incerteza. Ferramentas auxiliares modernas, como os computadores, são de ajuda apenas restrita. Podem-se identificar algumas alterações com grau razoável de certeza. Assim, a conclusão de Marcos (16:9-20) não é autêntica. Além disso, a história muito impressionante da mulher pega em adultério, que parece flutuar sem âncora no evangelho de João, não ocorre em nenhum manuscrito anterior ao final

do século IV. Os estudiosos descobriram um ou dois exemplos flagrantes em que a Igreja antiga “tradicionalizou” conceitos teológicos deturpando passagens do Novo Testamento. Assim, as referências trinitárias na primeira Epístola de João, que explicita o que outros textos apenas sugerem, originalmente dizia apenas: “há três que dão testemunho, o espírito, a água e o sangue, e os três são um só”. O trecho foi alterado para “Há três que dão testemunho na terra, o espírito, a água e o sangue, e os três são um só em Jesus Cristo; e há três que dão testemunho nos céus, o Pai, o Verbo e o Espírito, e os três são um só”.

Manipulações manifestas como essa não devem ser consideradas uma fraude deliberada, perpetrada com a intenção de iludir e ofuscar a verdade. Elas ocorrem ao longo de toda a história do cristianismo, até a Renascença e mesmo depois, e derivam de um conceito da natureza da prova documental que nos é alheio. Assim, um escriba zeloso, crendo sinceramente que a doutrina da Trindade era verdadeira, acreditava não passar de um acidente ou lapso o fato de não ter sido explicitada em 1 João, e, portanto, considerava seu dever remediar a questão. Estava apenas realizando um trabalho construtivo em favor da verdade! Quando esses acréscimos são tardios o bastante, são facilmente identificados e removidos pelos estudiosos de hoje. Quanto antes tivessem sido inseridos, mais difícil tornar-se-ia sua detecção. E, claro, depois de certo ponto, que tem lugar no princípio do século II, já não há qualquer possibilidade de limpar o texto. Ademais, mesmo que se dispusesse dos textos perfeitos e originais dos evangelhos, estes não nos protegeriam dos esforços de criar uma “verdade construtiva” por parte dos próprios evangelistas, bem como de suas fontes orais. Tais tentativas ficam particularmente óbvias quando os evangelistas põem-se a alinhar ou modelar acontecimentos da vida de Jesus a fim de se enquadrarem nas profecias do Antigo Testamento: aí, a tentação de criar — e, portanto, de falsificar — é clara, e estamos em guarda. Também somos felizardos por dispor, mesmo dentro do cânone, de quatro narrativas

evangélicas, extraídas de uma variedade de fontes, cujos conflitos escandalosos são indicadores de áreas de verdade dúbia. O mais óbvio refere-se às origens de Jesus: assim, sua linhagem davídica, necessária para seu papel, é traçada por meio de José, muito embora isso seja incompatível com a teoria ou fato do nascimento pela virgem. Há, ainda, contradições importantes quanto aos movimentos de Jesus durante sua missão, sobretudo sobre sua visita ou visitas a Jerusalém, e tampouco os diversos relatos da Última Ceia podem ser conciliados com facilidade.

Nada disso importaria muito se a doutrina e os ensinamentos centrais de Jesus emergissem de forma intensa, consistente e coerente de todas as fontes canônicas. É, de fato, o que se poderia esperar que acontecesse, já que o cerne do evangelho — o fato de sua morte e ressurreição, e o que ele disse com referência a eles — foi o primeiro a assumir a forma de uma narrativa oral regular. Contudo, mesmo nessas questões centrais há grandes obscuridades e aparentes contradições. E, se reduzirmos nosso conhecimento de Jesus a pontos em que há unanimidade, plausibilidade e ausência de objeções, resta-nos um fenômeno quase desprovido de significado. Esse Jesus “residual” contava histórias, emitiu uma série de ditos sábios, foi executado em circunstâncias que não estão claras e passou a ser, depois, celebrado em uma cerimônia por seus seguidores. Essa versão é incrível porque não explica a ascensão do cristianismo. E, para explicar o cristianismo, é preciso postular um Cristo extraordinário, que fez coisas extraordinárias. É necessário pensar, a partir de um fenômeno coletivo, em seu agente. Homens e mulheres começaram a pregar o evangelho de Jesus de modo entusiasmado e frenético porque acreditavam que ele retornara dos mortos para eles e dera-lhes a autoridade e poder para agir daquela maneira. Sem dúvida, seus esforços evangélicos foram imperfeitos, pois, apesar das instruções de Jesus, nem sempre eles conseguiam lembrar-se de seus ensinamentos com acurácia ou coerência, e não eram sacerdotes treinados, nem oradores, nem sequer pessoas cultas. Mas, ainda mais importante, a

doutrina que ele lhes transmitira era, por si só, intrinsecamente difícil tanto de compreender quanto de comunicar. Esses dois fatores deixaram sua marca nos evangelhos e explicam suas imperfeições, visto que estes eram uma versão transcrita da fé e dos ensinamentos da primeira e segunda gerações de cristãos.

Em síntese, temos de nos desfazer de qualquer ideia de Jesus ser uma figura simples. Seus atos e motivos eram complexos, e o que ensinava era de difícil compreensão. O contexto religioso de que ele se destacara era, em si mesmo, de um incomum grau de complexidade. O mundo helênico estava se encaminhando para o monoteísmo, mas com fundamentos dualistas, postulando forças antagônicas do bem e do mal. O mundo judaico também passava por uma crise religiosa, gerada pela situação política. Todos os tipos de soluções estavam sendo propostos, mas todos, fatalmente, estavam ancorados em algum particularismo de tempo, lugar ou raça. Como as intenções de Deus poderiam ser transmitidas de maneira que fossem compreendidas por todos os homens e para todo o sempre? Do mesmo modo, como poderia qualquer solução conter elementos significativos para todos os tipos e temperamentos de homens, bem como de todas as raças e gerações: o ativista, o militante, o doutrinário, o asceta, o obediente, o passivo, o angular, o estudioso e o simples? Como poderia transmitir um senso de urgência e imediatismo e, ao mesmo tempo, ser válido por toda a eternidade? Como poderia realizar, nas mentes dos homens, um confronto com Deus que fosse, ao mesmo tempo, público e coletivo, e individual e íntimo? Como poderia combinar um código de ética dentro de um quadro de referência de justiça estrita e uma promessa de generosidade sem precedentes? Esses eram apenas alguns dos problemas evangélicos com que Jesus se deparou. Ademais, ele tinha de resolvê-los dentro de uma série de eventos históricos preordenados, que podia ser esboçada, mas não prevista, e cujo necessário vivenciamento encerraria sua missão.

A doutrina de Jesus é, por conseguinte, mais uma série de vislumbres, de matrizes, um conjunto de intuições, que um código doutrinário. Ela convida ao comentário, à interpretação, à elaboração e ao debate construtivo, e é o ponto de partida de linhas de pesquisa antagônicas, mas compatíveis. Não se trata de uma *summa theologica*, nem sequer de uma ética, mas da base a partir da qual uma série interminável de *summae* pode ser constituída. Inaugura uma religião de diálogo, exploração e experimentação. Seus elementos radicais são contrabalançados por qualificações conservadoras, há um misto constante de legalismo e antinomianismo, e a ênfase repetidamente alterna entre o rigor e a militância e a aquiescência e a aceitação do sofrimento. Parte dessa variedade reflete a verdadeira perplexidade dos discípulos, bem como a confusão dos editores do evangelho a quem foram deixadas suas lembranças. Entretanto, uma grande parcela é, essencialmente, parte da postura universalista de Jesus: a maravilha é que a personalidade por trás da missão não seja, de modo algum, fragmentada, mas surja sempre integrada e fiel ao seu caráter. Jesus consegue ser todas as coisas, para todos os homens, sem deixar de permanecer verdadeiro consigo mesmo.

Essa operação complexa e delicada foi conduzida dentro de um contexto político-religioso repleto de perigos e armadilhas. Jesus tinha uma nova doutrina a expor — a salvação por meio do amor, do sacrifício e da fé —, mas, em certa medida, tinha de apresentá-la com o aspecto de uma reforma do antigo. Estava pregando para judeus, introduzindo conceitos novos por meio de formas judias tradicionais. Ansiava por carregar consigo os ortodoxos, sem comprometer seu universalismo. Confrontou o sistema estabelecido em seu próprio território, incluindo, ao mesmo tempo, todos os proscritos em sua missão; daí ele ter de conduzir o processo de desassociação do Templo e da lei e procurar, simultaneamente, esquivar-se das acusações de blasfêmia. Depois havia, além disso, a revelação de sua própria posição. Tinha de ser um processo gradual. Era sempre algo, em

certa medida, ambíguo. Ele irradiava autoridade — era, desde o princípio, sua característica mais conspícua. Mas de que tipo? Jesus ansiava por mostrar que não era um sacerdote-general, desempenhando um papel militar contra um opressor estrangeiro. Não era o Messias *naquele* sentido. Por outro lado, não se limitava a fazer apologia do sofrimento e do sacrifício: viera para fundar um novo reino e trazer uma mensagem de alegria e esperança. Como explicar que seu triunfo teria de ser atingido por meio de sua morte? Não era uma ideia atraente para o mundo antigo — ou qualquer mundo.

Assim, havia ainda o paradoxo central de que a missão tinha de ser vindicada por meio de seu próprio fracasso. Muitas pessoas acharam impossível aceitar ou seguir Jesus. Foi repudiado por sua família, ao menos por algum tempo. A área onde atuava não o aceitava. Houve algumas cidades em que seus ensinamentos não exerceram qualquer impacto. Em vários lugares, ele não pôde operar milagres. Em outros, estes geraram pouco alvoroço, ou foram logo esquecidos. Fez muitos inimigos, e havia sempre um grande número de pessoas que ridicularizava suas declarações e simplesmente repudiava suas ideias religiosas. Podia reunir uma multidão de seguidores, mas era sempre igualmente fácil arregimentar uma turba contra si. Em certa ocasião, começou a realizar milagres abertamente na área do Templo, e passou a ser um homem marcado perante tanto as autoridades judias quanto as romanas, além de objeto de desconfiança. Sua recusa em fazer suas asserções de forma explícita e inequívoca era motivo de queixas, e não apenas por parte de seus inimigos. Seus seguidores nunca confiavam nele de todo e alguns tinham sentimentos contraditórios acerca de sua empresa em geral. Em que se tinham envolvido? Há indícios de que a traição de Judas possa ter sido motivada menos por cobiça — uma difamação fácil e inconvincente por parte dos Apóstolos — que por choque frente ao medo súbito de que pudesse estar servindo a um inimigo da religião.

No momento de seu julgamento e paixão, Jesus tinha conseguido unir uma coalizão improvável — na verdade, sem precedentes — contra si: as autoridades romanas, os saduceus, os fariseus, até Herodes Antipas. E, ao destruí-lo, essa combinação antinatural parece ter agido com grande grau de aprovação popular. Que conclusões podemos tirar daí? A verdadeira execução foi consumada por romanos, sob a lei romana. A crucificação era a mais degradante forma de pena capital, reservada aos rebeldes, escravos amotinados e outros inqualificáveis inimigos da sociedade; era também a mais prolongada e dolorosa, embora Jesus tenha escapado de seus horrores em sua totalidade graças a uma morte incomumente rápida. Pilatos, o procurador da Judeia, é apresentado nos evangelhos canônicos como um executor relutante, dando início a uma imaginativa tradição cristã primitiva que, mais tarde, iria transformá-lo em crente e até em santo. Essa ênfase caridosa, pode-se argumentar, foi introduzida após a ruptura final entre a antiga comunidade cristã e o sistema judaico estabelecido, a fim de impor aos judeus toda a responsabilidade moral pela morte de Jesus. Seguindo essa linha de raciocínio, estudiosos judeus e outros instaram que o julgamento perante o Sinédrio jamais ocorreu; as passagens que a ele se referem não são compatíveis com o que se sabe, com base em outras fontes, sobre os procedimentos e competência desse tribunal; que Jesus nada fizera que quebrasse a lei judaica, muito menos invocasse a pena capital; e que o episódio é uma ficção — Jesus simplesmente tinha se tornado inimigo dos romanos, que o consideravam um agitador político.

Sem dúvida, o que se sabe sobre a carreira de Pilatos não leva a crer que ele seria misericordioso ou hesitaria em matar um arruaceiro judeu. Embora a atitude do governo imperial com relação aos judeus oscilasse de tempos em tempos, conforme uma série de fatores políticos e econômicos, em geral vinha se tornando inabalavelmente mais opressiva. A lua-de-mel dos tempos de Herodes, o Grande, findara. Imediatamente após a morte de Herodes, em 4 d.C., talvez no próprio ano do nascimento de Jesus, houve perturbações na

Galileia e cerca de dois mil judeus foram crucificados por Varo. A Galileia era uma área de cultos religiosos variados, onde o judaísmo era ativo e vinha conquistando a predominância por meio de um proselitismo vigoroso e agressivo. Em Jerusalém, era associada à violência e militância; destarte, descrever Jesus como “o Nazareno” ou “o Galileu”, como faziam seus críticos, significava marcá-lo como desordeiro. Pilatos não gostava de desordeiros, sobretudo os judeus. Pode ter achado que Jesus era um zelote. O zelotismo, inicialmente um movimento religioso antitributário, vinha recrudesendo. Tinha havido uma revolta zelote na Judeia já em 6 d.C. e, desde então, os atentados zelotes individuais tinham se tornado comuns. Pilatos fora enviado para a Judeia em 26, com o que pode ser chamado de um mandato repressivo. Havia sido indicado por Tibério por recomendação de seu prefeito pretoriano antissemita, Sejano. Era política tradicional manter os procuradores no cargo por apenas três anos e, em seguida, mudá-los para outro posto; Tibério, um velho soldado, introduziu mandatos mais longos, com o argumento cínico, como ele dizia, de que, depois que uma mosca serviu-se de sua parte em uma ferida, era melhor deixá-la ficar e manter afastadas as demais. Com efeito, nenhum procurador poderia fazer da Judeia um êxito, e nenhum conseguiu. Pilatos logo tornou-se impopular, ao trazer tropas para Jerusalém e manter a ordem durante as festividades religiosas e omitir o tradicional cuidado de cobrir as imagens de animais e divindades em seus estandartes e equipamentos. Para os judeus, aquilo foi gritantemente ofensivo, assim como o confisco, por Pilatos, de dinheiro do Templo para financiar melhoramentos no sistema de abastecimento de água de Jerusalém. Assumiu uma postura severa para com os judeus inconvenientes e, certamente, executou Jesus sem qualquer hesitação ou escrúpulo.

Por outro lado, sabe-se que a carreira de Pilatos na Judeia finalmente foi encerrada em 36 d.C., em seguida à violenta supressão, por ele promovida, de outro movimento religioso exótico. Nesse caso, em compensação, todo o

sistema judaico na Palestina e na diáspora protestou junto ao legado imperial na Síria, e Pilatos foi chamado de volta em desgraça. Por que, então, o silêncio no caso de Jesus? A aquiescência das autoridades judaicas, tomada em conjunto com as acusações relativamente explícitas das narrativas evangélicas, torna difícil rejeitar a explicação de que Jesus havia, de forma eficaz e bastante radical, rompido com a fé judaica, pelo menos tal como concebida pela opinião corrente em Jerusalém. Que os saduceus considerassem Jesus um incômodo, que perturbava seu relacionamento com as autoridades romanas (além de ser um professor de heterodoxia), já era de esperar. O que é muito mais significativo é que os fariseus aceitassem, e, na verdade, defendessem sua execução e carregassem a opinião pública consigo ao fazê-lo. É evidente que o que Jesus declarava ou pregava foi considerado tão degradante por uma parcela predominante da comunidade judia, bem como por milhares de judeus comuns e pios, que estavam todos prontos a recorrer ao poder romano — que, em circunstâncias normais, era-lhes detestável, sobretudo em uma questão religiosa — para livrar Israel de sua missão.

Tal ruptura com o consenso judaico era, talvez, inevitável. Jesus era um judeu praticante de origens conformistas, culto em sua fé, e dotado de um profundo respeito pela tradição judaica. Muitas de suas ideias eram de procedência judia. Se, em certas ocasiões, deixava a lei de lado, em outras — no caso do casamento, por exemplo — interpretava-a de forma estrita. Mostrava um respeito pelo Templo maior que seus próprios guardiões. Não obstante, o cerne de sua mensagem não podia circunscrever-se a uma estrutura de referência judaica. Com efeito, ele estava oferecendo aos judeus uma interpretação de Deus completamente nova, e, ao transmitir essa mensagem, reivindicava não apenas uma autoridade divina, mas *status* deífico. Tratava-se de um conflito ético. Havia muitas tendências éticas dentro do espectro judeu, e, sob esse aspecto, teria sido possível atingir uma acomodação. No entanto, Jesus vinculava sua nova ética, e tal vínculo era

causal e compulsório, a uma nova descrição do mecanismo da salvação. Ele estava dizendo aos judeus que sua teoria de como Deus fazia o universo funcionar estava errada, e que sua tese era melhor. Estava lhes pedindo que embarcassem consigo em uma revolução religiosa. Eles tinham ou de segui-lo ou de repudiá-lo. Para os saduceus, segui-lo estava fora de questão. Não tinham nada em comum com Jesus; nem sequer acreditavam em vida após a morte, e não há sinais de que ele esperasse atraí-los para seu movimento. Da mesma maneira, conquanto ele compartilhasse alguns conceitos com os essênios, e somente com os essênios, a lógica destes afastava do universalismo, e a dele ia ao seu encontro. Com os fariseus Jesus poderia dialogar, mas, na verdade, estava lhes pedindo que abandonassem suas profissões de advogados do cânone, aceitassem uma teoria que permitia que os homens se justificassem sem a lei e uma doutrina de graça e fé que inviabilizava o legalismo. No fim das contas, pois, seu verdadeiro apelo era junto à opinião leiga judaica comum, inculta, o *Am Ha-Aretz*, o “povo da terra” ou ovelhas perdidas, sobretudo os proscritos e pecadores, para quem a lei era demais. Esse era seu eleitorado; mas, como provaram os acontecimentos, podia ser manipulado contra ele. A entrada em Jerusalém no Domingo de Ramos foi o ápice de seu apelo democrático; após o que, formou-se a coalizão ímpia contra Jesus e o sistema estabelecido prevaleceu.

Uma possibilidade, encerrada pela crucificação, era de que o movimento de Jesus acabasse por capturar a religião judaica; outra, e talvez mais realista, era de que, após sua partida, o judaísmo sobrepujasse o cristianismo. O judaísmo era um conjunto de tendências, além de corporificar uma grande tradição histórica. Não era de um grau extremo de centralização. Produzia fanáticos e proscritos, mas acomodava-os dentro de uma estrutura de tolerância. O dinamismo de Jesus era excessivamente grande e sua divergência, por demais ampla para permanecer dentro desse sistema de não conformidade. Mas poderia ter sido uma outra história para seu movimento, privado de sua liderança. Muitos desses grupos, no passado,

foram recuperados, e, assim, adequaram-se ao padrão de variedade judaica. Muito da força do judaísmo residia em sua capacidade de digerir a heterodoxia; possuía um estômago forte.

Valia a pena recapturar o movimento de Jesus. Após a prisão de seu líder, ele se desintegrara imediatamente — um clímax do período de tensão pelo qual estava passando claramente na última fase do ministério público, e que ocasionara a deserção de Judas. Praticamente deixou de existir. Em seguida, sobreveio a rápida disseminação da notícia da ressurreição, o aparecimento de Jesus e o evento pentecostal. O movimento encontrava-se de pé mais uma vez, mas não era exatamente o mesmo. Infelizmente, o conhecimento que dele temos é limitado e distorcido pela inabilidade da parte inicial dos Atos dos Apóstolos. Lucas, imaginando-se que ele tenha escrito esse documento, não se encontrava em Jerusalém na época. Não era uma testemunha ocular. Era membro da missão aos gentios e produto do movimento da diáspora. Não nutria simpatia cultural nem, na verdade, doutrinal para com os apóstolos pentecostais; nesse contexto, não só era um forasteiro como estava mal-informado. Os discursos evangélicos que ele apresenta são, até certo ponto, reconstruções, inspiradas pelas passagens correspondentes da Septuaginta, um documento da diáspora, não em voga entre os judeus de Jerusalém. Mesmo levando-se tudo isso em consideração, no entanto, o relato de Lucas da religião pregada imediatamente após Pentecostes não guarda grandes semelhanças com a doutrina de Jesus. Seu ponto de partida é a ressurreição, mas, fora isso, é cristianismo sem Cristo. Com efeito, a palavra Cristo ainda não entrara em uso — foi produto da diáspora e da missão gentílica subsequentes. O que os apóstolos pregavam era uma espécie de renascimento judeu. Estava carregado de fortes tons apocalípticos — muito característico da tradição judaica — e recorria ao acontecimento da ressurreição para demonstrar e reforçar a urgência da mensagem. Mas qual era ela? Em sua essência, era: arrependam-se e façam-se batizar — a doutrina revitalizadora pregada por João Batista antes mesmo que a missão

de Jesus tivesse início! Só fragmentos esparsos do mecanismo da salvação propalado por Jesus, sua redefinição da divindade e seu próprio papel central no processo sobreviveram. Os apóstolos de Jerusalém corriam o risco de escorregar para a postura teológica dos batistas judeus. Seus instintos judaicos ainda eram poderosos e conservadores. Eram totalmente orientados para a adoração no Templo. O evangelho de Lucas conta-nos que, após os apóstolos terem se separado de Jesus, em Betânia, “retornaram a Jerusalém, cheios de júbilo, e permaneciam continuamente no Templo, louvando a Deus”. De novo, após a primeira campanha de Pentecostes, lê-se nos Atos que “com um só pensamento, reuniam-se todos os dias no Templo”.

O que daí se infere é que os líderes do movimento em Jerusalém eram muito mais próximos do judaísmo que Jesus, e, de fato, assim fora desde o princípio. Infelizmente, sabe-se muito pouco a seu respeito. O evangelho de João diz que os primeiros discípulos vinham do círculo do Batista, e isso quando a doutrina inicial e simples de Jesus refletia intensamente a de João Batista, ao menos conforme o relato que dela faz Marcos. Nossas autoridades apresentam uma descrição muito confusa do grupo de seguidores de Jesus, tanto durante o ministério quanto em um momento subsequente, quando o pessoal parece ter mudado radicalmente. Os sinópticos concordam em que doze homens foram designados, nas palavras de Marcos, “para estar com ele, ser enviados a pregar e ter autoridade de expulsar demônios”. Tanto João quanto Paulo referem-se ao número doze. Contudo, seriam os doze os mesmos que os apóstolos? Os sinópticos e os Atos fornecem listas, mas só concordam quanto aos oito primeiros. João só apresenta a metade. A maioria deles não passa de nomes, se deixarmos de lado as tradições posteriores. “Os Doze” parecem referir-se ao “povo verdadeiro” das doze tribos; contudo, apóstolo, em grego, implica uma expedição para além-mar e deve referir-se, antes de mais nada, à missão da diáspora ou aos gentios. Lucas, nos Atos, não conta de que direitos, deveres ou privilégios “os doze” ou “os apóstolos” desfrutavam. Com efeito, ao

chegar à obra de Paulo ele se esquece completamente deles e, dali por diante, refere-se a ele como “o apóstolo”. Somente com Pedro conseguimos acompanhar alguma atividade; com João é possível mal e mal, embora possamos imaginá-lo, já que foi martirizado. E é praticamente impossível com os demais. Tiago, o irmão de Jesus, é uma personalidade identificável, e importante, na verdade. Mas não é um “apóstolo”, tampouco um dos “doze”.

Destarte, é enganoso falar em uma “era apostólica”, bem como em uma Igreja e fé pentecostais primitivas. Esse último ponto é vital, pois pressupõe que Jesus tenha deixado uma norma, em termos de doutrina, mensagem e organização, a partir da qual a Igreja posteriormente prosseguiria. Jamais houve tal norma. Jesus mantinha a coesão de seus seguidores porque era, com efeito, seu único porta-voz. Após Pentecostes, havia inúmeros; uma babel de vozes. Se o famoso texto petrino em Mateus é legítimo e possui o significado que a ele se atribui, Pedro era uma pedra muito instável sobre a qual fundar uma Igreja. Não exercia poderes de liderança e parece ter-se deixado desalojar por Tiago e outros membros da família de Jesus, que não haviam desempenhado papel algum na missão original. Por fim, Pedro partiu em missão para o estrangeiro e deixou completamente o círculo de Jerusalém.

A impressão que se tem é de que a Igreja de Jerusalém era instável e tinha uma tendência a derivar completamente de volta para o judaísmo. De fato, não era em absoluto uma Igreja separada, mas parte do culto judeu. Não dispunha de sacrifícios próprios, nem locais e momentos sagrados, nem sacerdotes. Reunia-se para as refeições, como os grupos essênios, e tinha leituras, pregações, orações e hinos; sua personalidade eclesiástica estava expressa exclusivamente em termos verbais. Assim, dizem, atraiu um bom número de pessoas. Muitas delas devem tê-la considerado como pouco mais que uma seita judaica pia e humilde, ciosa da caridade, da partilha de bens e da veneração de um líder tratado de forma injusta e com uma mensagem apocalíptica. Tal ponto de vista também era compartilhado por alguns

indivíduos com autoridade. Diversos sacerdotes tornaram-se membros. O mesmo fizeram alguns dos fariseus. Como essa participação se encaixa com a execução de Jesus? Isso, admitia-se agora em determinados grupos, fora um erro; assim como, mais tarde, a execução de Tiago em 62 seria denunciada subsequentemente como uma asneira de um homem agindo sem autorização. Sem dúvida, havia elementos do sistema estabelecido judaico que se opunham ao movimento de Jesus, desde o princípio, e atacavam-no sempre que surgia uma oportunidade, como atacavam outros “arruaceiros” religiosos. Contudo, com o ingresso, no círculo de Jerusalém, de sacerdotes e escribas, havia sempre pessoas influentes para falar em seu favor, quando as autoridades tentavam agir. Dessa forma, em pelo menos duas ocasiões, membros foram arrastados para os tribunais religiosos mas sua pena foi adiada, ou, no máximo, escaparam com um açoitamento; eram indisciplinados, mas ainda judeus. Mas claro que essa proteção e paciência eram compradas a um preço. Este impunha limites tanto à divergência doutrinária quanto ao ativismo missionário em meio ao povo judeu comum. De maneira que o movimento como um todo corria o risco de ser, primeiro, contido, e, depois, reabsorvido.

Foi nesse ponto que a ideia de uma missão gentílica tornou-se crucial. Ela sempre fora inerente à obra de Jesus. A área de atuação por ele escolhida, além de sua região de origem, foi a Galileia, não a óbvia Judeia: a Galileia era apenas parcialmente judia e muito pobre. Sua missão era para os pobres e destituídos, sem distinções. E o universalismo estava logicamente implicado em sua teologia. Naturalmente, o caminho para os gentios passava pela diáspora. Jesus encontrou muitos judeus da diáspora ao vir, em peregrinação, para as grandes festividades em que atuava. Não obstante, não só há evidências de seu movimento na diáspora após o impulso pentecostal. Em seguida, tudo sobreveio com naturalidade: a diáspora, entre outras coisas, era uma agência proselitizante. Só que a própria existência de uma missão gentílica, dirigida por um movimento que já era heterodoxo por si só

e negligenciava muitas das regulamentações judaicas, era incompatível com sua acomodação no judaísmo oficial. A maioria dos judeus de Jerusalém de posses desaprovava a missão gentilica, mesmo quando conduzida por fariseus cultos e respeitados. E, do mesmo modo, havia judeus da diáspora, sobretudo fariseus, que desaprovavam o empreendimento como um todo, eram de um ardoroso conformismo e opunham-se fortemente a toda e qualquer concessão da lei em benefício de convertidos e “tementes a Deus”. O que temiam em última instância, claro está, era o sério perigo de helenização implícito em qualquer missão gentilica, risco agravado quando quem dela se desincumbia eram os membros de uma seita judaica instável e inconformista.

Na verdade, é impossível apartar completamente as questões culturais e doutrinárias em jogo. Os ensinamentos de Jesus tinham um apelo muito maior junto aos falantes do grego que o judaísmo da missão da diáspora. Parece ter atraído convertidos praticamente desde o princípio, sobretudo em Antioquia. Assim, se uma ala do movimento de Jesus estava sendo penetrada pelos fariseus, outra o estava pelos gentios falantes do grego e liberais da diáspora. Logo, segundo os Atos, ocorreu “discordância entre os que dentre eles falavam grego e os que se expressavam no idioma dos judeus”. O problema era dinheiro: a distribuição da caridade. Em sua maior parte, era proveniente da diáspora e dos gentios e destinava-se aos judeus mais ortodoxos da comunidade de Jerusalém. A facção grega organizou um comitê de sete membros para examinar a questão. Um deles era Estêvão; outro Nicolau de Antioquia, descrito como “um antigo convertido ao judaísmo”. Quase imediatamente depois, um grupo de fariseus ortodoxos da sinagoga da diáspora em Jerusalém denunciou Estêvão ao Sinédrio, e ele foi condenado à morte por apedrejamento. Seguiram-se “tempos de violenta perseguição da igreja de Jerusalém”, que logo difundiu-se para outras regiões. A partir do relato dos ensinamentos de Estêvão, fica evidente que ele e seu partido de falantes do grego estavam apresentando uma doutrina

muito mais radical no que se referia ao Templo e à lei, além de muito mais próxima de Jesus em sua fase final, do que o grupo denominado de “os apóstolos”. De fato, “os apóstolos” não foram perseguidos nesse estágio; somente não foram forçados a espalhar-se pelas áreas rurais. O objetivo da perseguição era purgar o movimento de sua ala radical, encerrar a missão gentílica, excluir o elemento grego, ou forçá-lo à conformidade, e assim concluir a reabsorção dos seguidores de Jesus. O processo continuou enquanto houve uma Igreja de Jerusalém, ou seja, até 70 d.C. Por vezes visava a radicais, como Estêvão. Às vezes, saía de controle e atingia homens de centro, como Tiago. Sua finalidade não era destruir o movimento, mas mantê-lo dentro do círculo mais amplo do judaísmo. E chegou muito próximo do sucesso.

Em meio a essa batalha pela alma e personalidade da nova seita, chegou o apóstolo Paulo, o “judeu de Tarso”, como se autodenominava. Foi a primeira e maior personalidade cristã; sempre foi a mais controvertida, e, com frequência, a mais malcompreendida. Foi, por vezes, acusado de “inventar” o cristianismo; e, além disso, ou em vez disso, de perverter a doutrina de Cristo e forçá-lo a voltar para os canais judaicos. Essa era a queixa de Nietzsche, para quem Paulo era “o eterno judeu *par excellence*”:

Paulo corporifica o tipo exatamente oposto ao de Jesus, o mensageiro da boa nova: é um gênio no ódio, na visão do ódio, na lógica implacável do ódio. O que seu nefasto evangelista não sacrificou a seu ódio! Primeiro e antes de mais nada, seu salvador, crucificou-o na cruz... Um deus que morreu por nossos pecados: redenção pela fé: ressurreição após a morte — todas essas coisas são falsificações do verdadeiro cristianismo, pelas quais aquele ranzinza mórbido deve ser responsabilizado.

Essa é uma das linhas de ataque preferidas. De fato, um ataque frontal contra o próprio cristianismo costuma ser uma agressão contra o que é

considerado o elemento paulino. Assim, Alfred Rosenberg e os propagandistas nazistas anticristãos concentravam-se primariamente em “Paulo, o rabino do mal”. Porém, a verdade é que Paulo não inventou o cristianismo, nem o perverteu: ele o salvou da extinção.

Paulo foi o primeiro cristão puro: o primeiro a compreender plenamente o sistema de teologia de Jesus, a perceber a magnitude das mudanças que incorporava, bem como a integralidade da ruptura com a lei judaica. Eis aqui o paradoxo. Pois, por nascimento, Paulo era um judeu puro, da tribo de Benjamim. “Circuncidado no oitavo dia”, entoa ele, “do povo de Israel, da tribo de Benjamim, hebreu nascido de hebreus; por lei, fariseu, por zelo, perseguidor da igreja, por justiça, culpado perante a lei.” A partir de uma tradição transmitida por Jerônimo, sabemos que sua família vinha do norte da Galileia, de perto do Lago de Genesaré, e era ultraconservadora. As origens farisaicas remontavam a seus bisavôs. A família mudara-se para Tarso na época da ocupação romana, tornaram-se ricos cidadãos romanos, mas continuaram sendo pilares da diáspora conformista. Assim, a irmã de Paulo foi levada a Jerusalém para casar-se, e seu pai mandou Paulo para a escola rabínica que ali havia. Ele falava grego e aramaico, e lia as escrituras em hebraico e na Septuaginta. Quando jovem, Paulo assistira ao martírio de Estêvão e, posteriormente, assumira um papel central no impulso fariseu na diáspora contra o elemento cristão helenizante. É importante notar que Paulo não se tornou, simplesmente, um cristão. Muitos judeus podem fazê-lo sem qualquer grande alteração de suas ideias. Paulo cruzou para o extremo oposto do espectro religioso, do sectarismo intransigente para o universalismo militante, e do legalismo estrito para um total repúdio à lei — o primeiro cristão a fazê-lo: nem mesmo Jesus fora tão longe. Paulo insiste, repetidas vezes, que essa mudança de postura fora imediata e completa; fora, na verdade, milagrosa; ele não vinha se questionando, mas, pelo contrário, a verdade, em toda a sua plenitude, fora-lhe revelada instantaneamente pelo próprio Jesus. Caso não aceitemos a visão de Paulo de como tornou-se

seguidor de Cristo, será impossível compreendê-lo. Sua fé era tão apaixonada e completa como a dos discípulos que viram o Cristo ressuscitado: na verdade, não fazia distinção entre os dois tipos de visão. Era seu título à categoria de apóstolo e sua asserção de pregar a autêntica mensagem de Cristo.

Porém, Paulo tinha mais que um mandato divino para a missão gentílica. Ele vinha de Tarso, denominada “a Atenas da Ásia Menor”. Era um empório comercial, um centro de cultos de todos os tipos, gnóstica, exótica, oriental e estoica. Tarso era um ponto central do sincretismo, uma encruzilhada cultural e religiosa, uma cidade familiarizada com estranhas procissões religiosas nas ruas e debates helênicos dentro de casa. Paulo era um produto dessa diversidade e, portanto, pode ser apresentado como um helenista ou um rabino, um místico ou um quiliasta, até como gnóstico. Estava bem-preparado para ser o apóstolo do universalismo, mas, por trás da ambiguidade e das diversas táticas do evangelista profissional, havia uma tremenda consistência de doutrina e propósito internos.

Com efeito, ao chegar para o Concílio de Jerusalém, em 49 d.C., para defender sua completa liberdade de ação em sua missão gentílica, sua doutrina estava assumindo a forma madura. Baseava-se não apenas na comunicação direta por parte de Deus, mas na esclarecedora experiência em campo. E Paulo e seu companheiro podiam apontar vociferantes, e o fizeram, para o êxito de sua apresentação. Ele encontrara uma igreja que acreditava no batismo, tinha um rito de Última Ceia e uma crença de que a morte e ressurreição de Jesus eram a realização de uma profecia; mas também inclinava-se a sustentar que a circuncisão estava ligada à salvação e que uma grande parte da lei mosaica ainda era válida — talvez toda ela. Esse não era um programa para convertidos gentílicos, muito embora não representasse qualquer dificuldade para os judeus da diáspora. Os gentios consideravam a circuncisão repugnante; estava associada, em suas mentes, às características objetáveis de uma nação que Tácito chamava de “inimigos

da raça humana”. Mais importante, porém, era que Paulo achava que não podia explicar a natureza da doutrina de Jesus sem recorrer a conceitos e termos que fossem compreensíveis para os que haviam sido criados no mundo greco-romano. Jesus previu sua paixão, mas não a explicara. Paulo tinha de explicá-la para um público que falava e pensava em grego. O ato da salvação tinha de ser mais amplo que o mero messianismo dos judeus que parecia, aos gregos, uma questão de política local, limitada em termos temporais e geográficos. O que era a Judeia, para eles? Paulo achava difícil explicar por que Jesus era judeu, e mais ainda por que tinha de ser judeu. Assim, as circunstâncias que levaram à sua crucificação eram irrelevantes e ele as omite. Simplesmente, identificou o Jesus histórico com o filho preexistente de Deus, e interpreta a crucificação como um ato divino com intenções salvacionistas de importância cósmica. E, naturalmente, quanto mais Paulo pregava seguindo essa linha, mais claro ficava para ele que seu evangelho helenizado estava mais próximo da verdade, tal como ele a compreendia, que a restrição imposta pela visão intolerante do cristianismo judaico — se é que, de fato, ele poderia ser chamado de cristianismo. O mundo helênico podia aceitar Jesus como uma divindade, mas o judaísmo interpôs um abismo de diferenças entre Deus e o homem. E não havia nada na literatura judaica que sugerisse a ideia de um salvador encarnado da humanidade que se redimisse em virtude de sua própria morte sacrificial.

O evangelho de Paulo, à medida que evoluía, podia ser visto como estranho ao pensamento tradicional judaico de qualquer tendência, muito embora contivesse elementos judeus — e pode ser sintetizado como se segue. Jesus de Nazaré veio da linhagem de Davi. Nasceu de uma mulher, mas foi estabelecido como Filho de Deus, com plenos poderes, por meio de sua ressurreição dos mortos. Viveu uma vida breve na Palestina, abraçando a pobreza material, e por nossos pecados humilhou-se em sua morte na cruz. Deus elevou o crucificado e enterrado e exaltou-o, colocando-o no mais alto trono à sua própria direita: “por amor de nós ele fez pecador quem

não conhecia pecado, de modo que nele pudéssemos ser a justiça de Deus”. A morte reparadora de Jesus, o Messias, sacrificado por nossos pecados, serviu como nossa expiação e resgatou a humanidade. O fato de ele morrer afeta a redenção do cosmos e da humanidade como um todo, pois, em sua morte, o mundo foi crucificado e começou a morrer; Cristo logo retornará dos céus como Filho do Homem. Aqui temos, em sua essência, as doutrinas centrais do cristianismo: a visão histórica, o mecanismo da salvação, o papel e *status* de Cristo Jesus. Tudo estava implícito nos ensinamentos de Cristo. Paulo deixou-o explícito, claro e completo. É um sistema teológico, capaz de infinitas elaborações, sem dúvida, mas com seus fundamentos completos. É cósmico e universalista; é, na verdade, helenizado — Paulo, o Judeu, cuja língua nativa era o aramaico e cujo grego era singular, havia fornecido a parte do processador helenizado, tornando o monoteísmo judaico, assim, acessível para todo o mundo romano.

Contudo, havia um aspecto do mecanismo da salvação que causou problemas a Paulo, e sua tentativa de solucioná-lo mergulhou-o e a seus sucessores em uma série interminável de novas dificuldades. A vinda de Cristo à terra pusera o mecanismo em movimento: isso estava claro. Porém, quando ele culminava? Qual era o esquema temporal do cristianismo? A totalidade da obra de Jesus implicava que o apocalipse era iminente; alguns de seus ditos eram bastante explícitos sobre esse ponto. É verdade que sua doutrina também contém o conceito de um relacionamento com Deus individual e íntimo, bem como de uma salvação pessoal que torna o apocalipse supérfluo e irrelevante: a alma tem seu próprio drama com Deus, além do vasto espetáculo coletivo no palco escatológico, com seu cenário e efeitos sonoros aterrorizantes, seu *deus ex machina* descendo para a Segunda Vinda, a *parusia*. Mas isso ainda estava por ser descoberto e interpretado: uma das matrizes ocultas do evangelho de Jesus. À primeira vista, a perspectiva sobre a missão de Jesus era de que se tratava de um prelúdio imediato a um Julgamento Final. Daí a urgência da tarefa pentecostal, uma

urgência de que Paulo compartilhou durante toda a sua vida, de modo que sua esperança final era ser o portador da boa nova, enquanto houvesse tempo, até a Espanha — para ele, “os confins da terra”.

Foi esse sentimento de urgência que causou uma reviravolta na teologia de Paulo. A seu ver, ele tornava o aparato do legalismo judaico particularmente intolerável. Antes de sua conversão, ele fora, pensava, um homem justo, obedecendo à lei. A descoberta ofuscante da verdade mostrou-lhe que isso era uma total ilusão. Deu-se conta de que nem começara a viver antes de ver a Deus por meio de Jesus Cristo. E o relacionamento era absolutamente direto. Em suas próprias palavras: “estou convencido de que nem a morte, a vida, os anjos, os principados, as coisas presentes ou futuras, os poderes, qualquer coisa criada será capaz de nos separar do amor de Deus que está em Cristo Jesus, nosso Senhor”. Ou, então, “se Deus é por nós, quem será contra nós?”. Assim, para ele, a vinda de Cristo pôs automaticamente um fim à antiga lei judaica. A lei tornou-se uma maldição, pois homem algum conseguiria cumprir por completo suas 613 ordens e proibições; assim, fazia de todos pecadores. Sob determinados aspectos, constituía um incentivo direto ao pecado. Paulo não pregava a liberdade irrestrita. Pelo contrário, instava com frequência que os mandamentos fossem guardados. Defendia o ativismo, sobretudo na caridade. E dizia a seus convertidos que trabalhassem. Como rabino iniciante, aprendera um ofício: fabricava tendas. Era um sinal prático e, ao mesmo tempo, simbólico da grande e central terapia do trabalho: um conceito judaico que transmitiu com sucesso ao cristianismo. Porém, tinha consciência de que era loucura supor que a salvação residia no cumprimento da lei e de sinais externos como a circuncisão. A lei era formal; sua observação baseava-se, forçosamente, em um certo grau de hipocrisia; com efeito, todos os sistemas de sua interpretação eram uma tentativa de remodelar algo originalmente inspirado por Deus à imagem deturpadora do homem. As obras de Deus, de fato, eram importantes: “Deus pagará a cada um conforme suas obras”.

Contudo, a salvação ocorria basicamente por meio da fé (que era um renascimento e uma identificação com a verdadeira justiça de Deus), tão perfeita que só podia ser conferida por Deus, que, ao fazê-lo, torna o homem justo. Os judeus haviam tomado o caminho errado ao acreditar que suas obras estabeleceriam sua retidão. Acreditavam-se escolhidos, desde que cumprissem a lei. Contudo, a marca da eleição não é o nascimento, mas a promessa de Deus, tal como concretizada por meio da graça da fé. Aplicava-se a todos, sem distinção de raça, sexo ou *status*. Evidentemente, se toda Israel zelasse pela conversão dos gentios, cumpriria seu papel de nação eleita. Porém, o objetivo primordial da missão gentílica era colocar em movimento o mecanismo da eleição de Deus. Paulo observou que as escrituras entremostravam um sistema de predestinação, e citou Esdras: “E para vós reservastes Jacó, mas de Esaú vos aborrecestes”. O conceito foi apresentado de forma muito mais aterrorizante nos textos do Qumran. Contudo, não há determinação, em Paulo, da insistência calvinista na predestinação eterna do indivíduo à salvação ou danação. Ele considerava a danação como a sombra projetada pela eleição, pela graça; ela assegura a pureza da mensagem evangélica; não expôs qualquer teoria acerca do sistema de seleção divino, mas, sim, uma explicação do que ocorre a um homem ao ouvir o evangelho — ele escolhe e, assim, é escolhido.

Esse tremendo ataque a todo o conceito judaico do relacionamento entre o homem e Deus, bem como sua substituição por um novo sistema salvacionista, foi sintetizado no grande ensaio de Paulo sobre teologia determinista, a epístola aos Romanos. Que documento extraordinário a ser recebido por uma jovem congregação que jamais conhecera o apóstolo! Romanos jamais foi plenamente compreendida por quem quer que fosse. Tampouco se pode permanecer imperturbado por ela. Trata-se do mais provocador dos documentos cristãos. Tem um hábito de forçar os homens a reconsiderar toda a sua compreensão de religião, mesmo quando já estão envolvidos há muitos anos em investigações teológicas. Assim, Romanos

provocou uma profunda alteração no pensamento de Agostinho, nos últimos anos de sua vida. Deflagrou a explosão luterana. Foi utilizada repetidas vezes para demolir e reconstruir sistemas de teologia, mais recentemente por Schweitzer, Bultmann e Barth. A maioria das revoluções teológicas começa com Romanos, como foi o caso da do próprio Paulo. É um documento imperfeito, obra de um homem que não estava totalmente satisfeito com sua posição: esse é seu mérito como chave. A forma circular do raciocínio, seu insistente retorno aos mesmos pontos de partida e conclusões traem a ansiedade de um homem que ainda via, e sabia que via, através de um vidro, obscuramente. A imperfeição de sua perspectiva estava, com efeito, implícita na majestade de sua concepção de Deus, do distanciamento por ele atingido entre Deus e o homem e o tempo e a eternidade. Paulo foi beneficiário de uma visão. Temos de aceitar sua sinceridade nisto: foi, está claro, o acontecimento mais importante de toda a sua vida. Porém, como homem que exigia toda a verdade, reconheceu que sua visão fora incompleta. A diferença entre a teologia de Jesus e a de Paulo não é apenas que uma é implícita, a outra explícita; é que Jesus via como um Deus, e Paulo pensava como um homem. Porém, o processo de procurar deslindar o problema teológico fez de Paulo uma figura formidável. Por outro lado, ele apresenta um obstáculo insuperável para qualquer operação de resgate humanista de Jesus — qualquer apresentação que dele se fizesse, como o maior e mais nobre dos seres humanos, iria despojá-lo de seus atributos divinos. Paulo insistia que ele era Deus: era a única coisa a seu respeito que realmente interessava; caso contrário, ruiria a teologia paulina, e, com ela, o cristianismo. Mas, da mesma maneira, Paulo é um obstáculo aos que pretendem converter o cristianismo em um sistema fechado. Ele acreditava na liberdade. Para ele, o cristianismo era o único tipo de liberdade que importava, a libertação da lei e a doação da vida. Associava liberdade à verdade, pela qual sentia ilimitada reverência. Em sua perseguição da verdade, estabeleceu o direito a pensar e a refletir até a

conclusão final. O processo de investigação, com efeito, retratava sua teologia salvacionista: Paulo aceitava os vínculos e obrigações do amor, mas não a autoridade da erudição e da tradição. Instituiu o direito de pensar no sentido helenístico pleno, mostrando, destarte, que a fé cristã nada tem a temer do poder do pensamento. Schweitzer chamou-o de “santo patrono do pensamento no cristianismo”, e acrescentou: “todos aqueles que pensam em servir o evangelho de Cristo mediante a destruição da liberdade de pensamento têm de ocultar suas faces de sua vista”.

Essa análise detalhada da teologia de Paulo foi necessária para esclarecer a importância do Concílio de Jerusalém e suas consequências para toda a história do cristianismo. Por trás da controvérsia sobre a circuncisão e a atitude para com os convertidos gentílicos, estava em jogo toda uma gama das questões mais profundas. Tampouco funcionou a conciliação sugerida por Tiago e Pedro, com base em uma determinação do Levítico que previa o entretenimento de estrangeiros e permitia um certo relaxamento da lei. Esse era exatamente o tipo de casuística mal aplicada que Paulo considerava ruínosa para a mensagem de Jesus. Paulo não fez qualquer tentativa de colocá-la em prática; gerações posteriores, confundidas por seu significado, reinterpretaram-na como uma instrução moral de caráter geral — e assim aparece nos escritos de Irineu, Tertuliano e Jerônimo. Mas, da mesma maneira, os oponentes de Paulo também não se ativeram à resolução apostólica. Tanto os Atos quanto as próprias epístolas de Paulo deixam claro que a batalha prosseguiu e tornou-se mais amarga. Para Paulo, era literalmente uma questão de vida ou morte e seus próprios escritos não fazem nenhuma tentativa de ocultar sua gravidade e acrimônia. O Concílio de Jerusalém revelou a existência de um “partido de centro”, liderado, de modo um tanto ou quanto pusilânime, por Pedro e Tiago. Subsequentemente, o centro esboroou-se e rendeu-se à ala judaizante dos cristãos fariseus: daí a recusa envergonhada de Pedro em congregar-se à mesa com os gentios em Antioquia e a severa repreensão por parte de Paulo.

Pedro acabou rompendo, ou, de qualquer modo, deixando a Igreja cristã judaica de Jerusalém. Aceitou a teologia de Paulo — pode muito bem ter contribuído para ela com seu próprio conhecimento e ideias — e juntou-se a ele na missão aos gentios. Com toda a probabilidade, morreram juntos como mártires em Roma. Entrementes, o resto da Igreja de Jerusalém manteve sua ligação com o judaísmo e foi recrudescendo em hostilidade aos esforços de Paulo. A tentativa de dividir a obra missionária estava condenada ao fracasso. As missões para os judeus da diáspora e para os gentios na Síria, Ásia Menor e Grécia estavam fadadas à sobreposição. Os centros eram os mesmos: as grandes cidades, como Antioquia, Éfeso, Tarso, Corinto, Atenas, Tessalônica. Ademais, os primeiros missionários cristãos estavam, na verdade, assumindo a função da antiga missão da diáspora judaica, recorrendo aos mesmos contatos, edifícios, auxiliares. Como poderiam ser discriminados? E como seria possível dois grupos de evangelistas, reivindicando a mesma autoridade e atuando na mesma área, pregar dois evangelhos cada vez mais divergentes? Paulo queixava-se repetidamente das tentativas de perverter e apropriar-se de suas congregações, trazidas à luz com tanto amor por seus próprios esforços titânicos. Reagia de maneira vigorosa: suas viagens incessantes, o imenso encargo da tarefa de sua vida, que ele por vezes apresenta como além de seus recursos, quase insustentável, refletiam sua necessidade de lutar em duas frentes: de um lado, contra a ignorância, e do outro, contra a obstrução maliciosa. Claro que ele contra-atacava: a própria epístola aos Romanos foi um movimento preliminar, um manifesto, para anunciar sua chegada a Roma, e uma tentativa projetada de evangelizar a comunidade judaico-cristã ali existente. O dinheiro parece ter sido empregado dos dois lados para possibilitar o maior número de evangelistas e sustentar os esforços de assistência e seus administradores.

Há indícios de que, após seus grandes êxitos iniciais, Paulo perdeu terreno continuamente. Os cristãos judeus tinham a enorme vantagem de poder

contar com os recursos, em homens e dinheiro, das comunidades da diáspora. Além disso, podiam, com razão, alegar que eram liderados por homens que haviam conhecido Jesus pessoalmente e recebido a verdade da fonte. Incluíram membros da família do próprio Jesus, que tiveram participação ativa na campanha paulina. Quem, então, era Paulo para reivindicar um monopólio da verdade? Sua resposta era chamar atenção, repetidas vezes, para sua visão pessoal, sua única credencial. Era inevitável que isso o expusesse a violentos ataques pessoais, que salientavam sua vaidade e pretensões; ele era culpado de “culto da personalidade”. Paulo lamentava a dificuldade de sua posição, que o forçava a adotar uma postura de orgulho e fazer declarações que levavam a crer que estava se gabando. No final dos anos 50, retornou a Jerusalém pela primeira vez, em um esforço vão de conseguir chegar a um meio-termo. A ala judaica, deliberadamente, forçou-o a realizar um relutante gesto de adoração ao Templo que ocasionou sua prisão. Paulo podia alegar cidadania romana para escapar das garras dos tribunais religiosos judaicos, mas a querela legal em que se envolveu — transporte para Roma sob escolta, seguido de prisão domiciliar — só serviu para terminar em sua morte durante a perseguição promovida por Nero. Assim, a Igreja de Jerusalém, efetivamente, encerrou sua carreira missionária.

O que assegurou a sobrevivência do cristianismo não foi o triunfo de Paulo no campo, mas a destruição de Jerusalém, e, com ela, a fé cristã judaica. Uma das muitas razões colaterais por que Paulo ansiava por dissociar a doutrina cristã do judaísmo era seu desejo de resgatá-la da política irredentista judaica. O messias político e militar judeu nada significava para gregos e romanos. E, no entender de Paulo, Jesus nunca fora um messias nesse sentido. Não era disso que tratava o cristianismo. Como judeu da diáspora, ele não tinha motivo de queixa dos romanos. Pelo contrário, parecia admirar o sistema romano e dele tirou proveito. Seu apelo público à cidadania romana foi mais que uma fuga física da justiça da lei,

que agora lhe era odiosa: era uma renúncia simbólica ao *status* judaico. Paulo não desejava ver o movimento cristão prejudicado e talvez arruinado pelo envolvimento com a (para ele) irrelevante e inútil busca de um Estado judeu. O reino de Cristo não era deste mundo! Quanto a isso, Paulo ia ao encontro de Josefo: os dois bem que podiam ter se encontrado, pois Paulo poderia ter encontrado um convertido. Porém, Paulo foi derrotado e a Igreja cristã judaica de Jerusalém aproximou-se mais do judaísmo, e — sendo um movimento radical — do zelotismo e do nacionalismo. Uma tradução eslava de uma antiga versão, não expurgada, da história de Josefo sugere que as passagens que faltam sobre o cristianismo salientam os objetivos políticos dos ressurreicionistas cristãos judeus na Judeia. Durante a década de 60, a Igreja de Jerusalém foi perdendo seu significado cristão e os resquícios de universalismo, à medida que se identificava com a crescente revolta contra Roma. Os zelotes percorriam as áreas rurais. O terrorismo religioso recrudescia nas cidades. As procissões apinhadas das grandes festividades tornaram-se ocasiões para assassinatos súbitos, que provocavam revoltas e brutais retaliações. A lei e a ordem desmoronaram e Roma foi considerada culpada pelas dificuldades econômicas que se seguiram. Em Jerusalém, um proletariado em desespero ergueu-se contra Roma e uma aristocracia sacerdotal colaboracionista e a favor de feiticeiros, bandoleiros patrióticos e sectários. A revolta final e sua repressão duraram quatro anos. Exigiu muito dos recursos militares e econômicos do império e a vingança de Roma foi nas mesmas proporções. O total de baixas judaicas relatado por Josefo chega a quase um milhão e meio. O número não é realista, mas reflete o horror daqueles anos. Houve uma nova e desesperada diáspora. O Templo foi destruído e, dali por diante, o judaísmo tornou-se uma religião do Talmude. A nação judaica jamais se recuperaria do golpe, muito embora a dispersão final tenha se dado no século seguinte, quando Jerusalém foi arrasada e reerguida como uma cidade colonial romana. A comunidade cristã judaica debandou; a maioria de seus líderes foi, sem dúvida, morta. Os

sobreviventes abalaram para a Ásia Menor, o Oriente, o Egito, sobretudo Alexandria.

Dessa maneira, o centro de gravidade do cristianismo deslocou-se para Roma; e o vácuo teológico deixado pela extinção da Igreja de Jerusalém foi preenchido pelo sistema paulino. Seguiu-se uma série de reajustes. O Cristo de Paulo não fora ancorado no Jesus histórico da Igreja de Jerusalém. Isso foi remediado por Marcos, que escreveu a primeira biografia de Jesus, apresentando-o como uma divindade. Lucas, em seu evangelho e seus Atos, completou a cirurgia plástica dando ao tronco decapitado do Jesus de Jerusalém uma cabeça paulina. A mudança de equilíbrio e de rumo da Igreja acabou sendo aceita pela maior parte das comunidades judaico-cristãs da África e da Ásia. Reflete-se em uma série de documentos, tais como o evangelho de Mateus, que consegue elegantemente ser tanto muito judeu quanto muito cristão, e o evangelho de João, que assinala o triunfo da teologia paulina. Contudo, outros fragmentos judaico-cristãos recusaram-se a mudar, e passaram, pois, a ser considerados heréticos. Foi o caso dos ebionitas, ou os pobres, sobretudo no Egito. Eles se viam como a verdadeira Igreja primitiva; tinham permitido que os acontecimentos deles se desviassem, perderam seu título à ortodoxia, e, assim, vieram a ser tratados como falsos inovadores — um paradoxo familiar na história da religião. É interessante que foram seus escritos, bem como os de outros cristãos judeus da década de 50, que primeiro introduziram a ideia de heresia ao retratar Paulo como o anticristo e primeiro herege. Foram, de fato, os cristãos judeus da década de 50 que introduziram, pela primeira vez, a ideia de heresia na campanha contra Paulo e a helenização; assim, a flecha voltou-se repentinamente contra o arqueiro. No próprio judaísmo, a heresia já era um conceito maduro e poderoso. Por conseguinte, seguindo-se ao colapso do cristianismo judeu, as autoridades judias ortodoxas não esperaram muito para anatematizar o cristianismo como tal. Por volta de 85, o julgamento foi incorporado à liturgia da sinagoga: “que os nazarenos e hereges sejam de

pronto destruídos e removidos do livro da vida”. A heresia foi outra dádiva judaica à Igreja cristã, onde logo começaria a florescer pujantemente.

Entretanto, o que era a heresia cristã? Aliás, o que era a Igreja? A maior parte de nosso conhecimento sobre a história cristã antiga vem dos escritos do bispo Eusébio de Cesareia, do século IV. Eusébio era, sob muitos aspectos, um historiador consciencioso e tinha acesso a uma multiplicidade de fontes que, desde então, desapareceram. Contudo, ele acreditava — e tinha, portanto, a preocupação de demonstrar, mediante a apresentação de provas — que uma Igreja cristã, revestida da plenitude da doutrina de Cristo e com autoridade divina para preservá-la, havia sido ordenada por Jesus desde o princípio e fora, então, solidamente estabelecida pela primeira geração de apóstolos. Além disso, ela tinha sobrevivido de maneira triunfal às tentativas de inúmeras heresias de deturpar a verdade que foi transmitida, intacta, de uma geração à outra.

Esse ponto de vista é uma reconstrução, com fins ideológicos. Eusébio representava a ala da Igreja que havia capturado os principais centros de poder, estabelecera uma sólida tradição de bispos monárquicos e, recentemente, aliara-se ao Estado romano. Ele queria mostrar que a Igreja da qual era representante sempre tinha constituído a corrente principal do cristianismo, tanto na organização quanto na fé. A verdade é muito diferente. Já vimos que a legatária original da missão de Jesus, a Igreja de Jerusalém, não se ateve inabalavelmente à sua doutrina e estava deslizando de volta para o judaísmo antes de ser, na verdade, extinta, com seus remanescentes tendo acabado rotulados como hereges. A cristologia de Paulo, que mais tarde se tornaria a substância da fé universal cristã, proveio da diáspora e foi pregada por um forasteiro a quem muitos, na Igreja de Jerusalém, nem sequer reconheciam como apóstolo. O cristianismo começou em meio à confusão, à controvérsia e ao cisma e assim prosseguiu. Uma Igreja ortodoxa dominante, com uma estrutura eclesiástica

reconhecida, só emergiria muito gradualmente, representando um processo de seleção natural — uma sobrevivência espiritual do mais apto. E, como costuma ser o caso de tais lutas, nada teve de edificante.

A imagem darwiniana é adequada: os Mediterrâneos oriental e central, nos séculos I e II, fervilhavam com uma infinita multiplicidade de ideias religiosas, lutando para se propagar. Todo movimento religioso era instável e físsiparo; e esses cultos não apenas se dividiam e modulavam, mas também voltavam a se unir sob novas formas. Uma devoção tinha de lutar não apenas para sobreviver como para manter sua identidade. Jesus havia gerado certas ideias e matrizes que se propagaram rapidamente por uma vasta área geográfica. Seus seguidores dividiram-se, desde o princípio, em elementos de fé e de prática. E, quanto mais os missionários afastavam-se da base, maior a probabilidade de seus ensinamentos entrarem em divergência. Controlá-los demandava uma organização eclesiástica. Em Jerusalém havia “líderes” e “pilares”, autoridades de definição vaga, modeladas sobre a prática judaica. Contudo, eram ineficazes. O Concílio de Jerusalém foi um fracasso. Esboçou um consenso, mas não conseguiu fazê-lo funcionar na prática. Paulo não podia ser controlado. Nem poderiam, presumivelmente, outros. Tampouco os “pilares” do partido central eram capazes de manter sua autoridade, mesmo em Jerusalém. Deslizavam de volta para o judaísmo. Então, sobreveio a catástrofe de 66-70 e a organização central da Igreja, tal como existia, desapareceu.

É verdade que os cristãos dispunham, agora, de um corpo doutrinário homogêneo e extremamente viril: o evangelho paulino, ou *kerygma*. Ele tinha uma boa chance de sobreviver e difundir-se. Mas não havia organização por trás de si. Paulo não acreditava em tal coisa. Acreditava no Espírito, operando por meio dele e de outros. Por que iria o homem regulamentar algo, quando o Espírito agiria em seu lugar? E é evidente que ele não queria um sistema fixo, com regras e proibições: “se vocês forem guiados pelo Espírito, não estão submetidos à lei”. A Igreja era uma inversão

da sociedade normal. Seus líderes exerciam sua autoridade mediante dons do Espírito, não em virtude do ofício. Os dois dons mais nobres eram a profecia e a pregação. Os apóstolos colocaram o processo em movimento e, em seguida, o Espírito assumiu e agiu por meio de muitas pessoas: “e Deus apontou na Igreja primeiro apóstolos, depois profetas, mestres, operadores de milagres, curadores, ajudantes, administradores, falantes de vários tipos de línguas”. O culto ainda era completamente desorganizado, não sendo submetido a qualquer controle específico. Não havia uma organização exclusiva para administrar o dinheiro. Tampouco qualquer distinção entre uma classe clerical e a laicidade. Havia, com efeito, anciãos na Igreja cristã judaica, mas não nas novas congregações paulinas de convertidos. A atmosfera, em suma, era a de um movimento de renascimento de organização frouxa. Muitos, esporadicamente, “falavam em línguas”; todos esperavam a parusia em breve. O controle clerical parecia dispensável e inadequado. E o clima das igrejas paulinas foi reproduzido em outros lugares, em um movimento de rápida disseminação.

Isso visto, era inevitável que a Igreja se expandisse não como um movimento uniforme, mas como um conjunto de heterodoxias. Ou, talvez, “heterodoxias” seja a palavra errada, já que dá a entender que havia uma versão ortodoxa. O sistema paulino, de fato, acabaria por tornar-se ortodoxo, mas as demais versões cristãs que se difundiram a partir de Jerusalém não eram derivadas dele, mas, pelo contrário, tiveram evolução independente. Desde o início, pois, houve inúmeras variedades de cristianismo, com pouco em comum além de serem centradas na crença na ressurreição. Eram marcadas por dois fatores: as tradições orais individuais, que acabariam por encontrar expressão escrita como “evangelhos”, e, ligadas a estas, alegações de sucessão apostólica. Cada Igreja tinha sua própria “história de Jesus”, e todas haviam sido fundadas por um membro do bando original, que passara a tocha adiante para um sucessor designado, e assim

por diante. O elemento mais importante em todas essas Igrejas primordiais era a árvore genealógica da verdade.

Esse conceito era grego, não judaico. Com efeito, era uma ideia essencialmente gnóstica. Ninguém ainda havia logrado definir “gnosticismo” de maneira adequada, ou sequer demonstrar se esse movimento precedeu o cristianismo ou originou-se dele. Sem dúvida, as seitas gnósticas se estavam propagando ao mesmo tempo que as cristãs; ambas eram parte da osmose religiosa geral. Os gnósticos tinham duas preocupações centrais: as crenças em um mundo duplo de bem e mal e a existência de um código de verdade secreto, transmitido verbalmente ou por meio de escritos arcanos. O gnosticismo é uma religião do “conhecimento” — é esse o significado da palavra — que afirma deter uma explicação interna para a vida. Daí ele ter sido, e, na verdade, ser ainda, um parasita espiritual, valendo-se de outras religiões como “portadoras”. O cristianismo prestava-se muito bem a esse papel. Tinha um fundador misterioso, Jesus, que, convenientemente, desaparecera, deixando para trás um conjunto de ditos e seguidores para transmiti-los; e claro que além dos ditos públicos havia os “segretos”, transmitidos geração a geração por membros da seita. Assim, certos grupos gnósticos aproveitaram-se de pedaços do cristianismo, mas tendiam a isolá-lo de suas origens históricas. Estavam promovendo sua helenização, como fizeram com outros cultos orientais (em geral amalgamando os resultados). Sua ética variava a seu bel-prazer: ora eram ultrapuritanos, ora orgiásticos. Daí esses grupos terem se valido da denúncia da lei feita por Paulo para pregar a total liberdade. Paulo deu grande combate ao gnosticismo, reconhecendo que ele poderia canibalizar o cristianismo e destruí-lo. Em Corinto, conheceu cristãos muito cultos que haviam reduzido Jesus a um mito. Entre os colossenses, encontrou cristãos que adoravam espíritos e anjos intermediários. Era difícil enfrentar o gnosticismo porque era polimorfo e estava sempre mudando. Claro que todas as seitas dispunham de seus próprios códigos, e a maioria delas odiava-se entre si. Algumas

mesclavam a cosmogonia de Platão com a história de Adão e Eva, interpretando-a de várias formas: assim, os ofitas adoravam serpentes, alegando que a serpente triunfara sobre Deus, e amaldiçoavam Jesus na liturgia. Outros aceitavam a redenção de Cristo, mas excluía Jesus do papel de redentor: os samaritanos preferiam Simão Mago, e outros Hércules.

Os gnósticos mais perigosos eram os que, intelectualmente, mantinham sua linha de pensamento dentro do cristianismo, mas produziam uma variação que punha o sistema a perder. Tanto o grupo de basílides, no Egito, quanto o dos valencianos, em Roma, embora diferissem em outros aspectos, rejeitavam a encarnação e negavam que Jesus jamais tivesse sido homem: seu corpo era aparência, ou *dokesis*. Os docetas tinham um grande apelo junto às culturas gregas porque efetivamente romperam com as origens judaicas do cristianismo, o que respondia a uma demanda popular, sobretudo entre os abastados. Com efeito, era difícil para as pessoas de cultura grega compreender por que o cristianismo desejaria ou precisaria manter os vínculos com o judaísmo. A seu ver, a Septuaginta era um documento monstruoso: bárbaro e obscuro, ou, quando compreensível, repugnante. Por que os cristãos se estorvariavam por sua causa? Essa linha era tanto mais insidiosa por simplesmente levar a lógica paulina um pouco mais longe. Deve ter havido momentos em que Paulo, com toda a sua carga judaica, sentiu-se tentado a abandonar a própria Septuaginta. Quanto dela era autêntico? Valêncio argumentava que grande parte fora, simplesmente, inserida para anciãos judeus e não possuía qualquer autoridade; e muitas outras partes representavam conciliações com a opinião contemporânea, Moisés sendo o primeiro culpado. À medida que as diferentes formas de cristianismo disseminavam-se e envolviam, ou melhor, produziam, homens de alto nível cultural, as óbvias difamações das escrituras eram examinadas em minúcia. Nas primeiras décadas do século II, havia massas de textos cristãos, também, que não tinham *status* definido e falavam em várias línguas. Quais eram válidos e quais não?

O problema atraiu a atenção de um rico e brilhante convertido grego do Ponto, Marcião, que viera para Roma na década de 120 ou 130 para assumir um papel ativo na propagação da fé. Pertencia à escola de Paulo, sendo, na verdade, seu maior seguidor teológico. Representava duas correntes importantes e contínuas no cristianismo: a abordagem fria e racionalista do exame das provas documentais da Igreja e uma simples e discreta filosofia do amor. Ele era, de fato, uma pré-encarnação de um certo tipo de erudito renascentista, um esboço de Erasmo. Marcião não tinha dúvidas de que os ensinamentos essenciais de Paulo eram sólidos, e sabia que estavam mais próximos de Jesus no tempo. Sua dificuldade era conciliá-los quer com os ensinamentos do Antigo Testamento, quer com os escritos pós-paulinos. Lançando mão de métodos históricos e críticos similares, em essência, aos dos modernos estudiosos das escrituras, identificou apenas sete epístolas paulinas como autênticas, rejeitando todos os documentos posteriores que circulavam em nome do apóstolo. Dos assim chamados evangelistas, aceitou apenas partes de Lucas (do evangelho e dos Atos) como inspirados, repelindo todo o resto como criações, racionalizações e confusão posteriores. Isso desnudava o Novo Testamento a seus ossos paulinos: com efeito, para Marcião, a doutrina de Paulo era, basicamente, o evangelho de Jesus. O Antigo Testamento foi por ele rejeitado na íntegra, já que lhe parecia, como parecera a muitos cristãos antes, que estava falando de um Deus bem diferente: monstruoso, cruel, sangrento, patrono de rufiões como Davi. Sua análise textual e o processo por meio do qual chegara ao primeiro “cânone”, pois, possuía uma unidade: a ruptura com o judaísmo, iniciada por Paulo, tinha de ser completa, e os textos cristãos com tendências ou meios-terminos judaizantes deviam ser expurgados ou lançados fora.

Nenhum livro de Marcião sobreviveu. Ele desentendeu-se com as autoridades cristãs de Roma em 144 d.C. e foi para o Oriente. Mais tarde, foi denunciado como herege por Tertuliano, o primeiro e mais ruidoso dos caçadores de bruxas cristãos. Isso significa que suas obras não sobreviveram,

exceto em extratos citados em livros que o atacavam. Para que um autor antigo fosse preservado, era necessário um esforço positivo por um longo período. Os primeiros escritos cristãos foram produzidos em quantidades muito pequenas, em papiro, material altamente perecível. A menos que passassem por transcrições constantes, não sobreviveriam. Não havia necessidade de censura, a menos que um heresiarca tivesse seguidores, por várias gerações sucessivas, que mantivessem sua obra viva. Por conseguinte, não conhecemos os detalhes do sistema de Marcião. Seu Deus era o Deus paulino de amor. Ele repudiava o medo como uma força de que Deus se valeria para impor obediência. Essa confiança exclusivamente no amor como mecanismo de sustentação da ética era o maior peso da queixa de Tertuliano contra Marcião e seus simpatizantes. Para eles, escarneceu: “Deus é, pura e simplesmente, o bem. Ele de fato proíbe todo o pecado, mas só da boca para fora (...) pois nosso medo ele não deseja (...) eles não têm qualquer medo de seu Deus. Dizem que só um ser mau deve ser temido, um bom amado. Tolo! Pode-se dizer que aquele a quem chamamos *Senhor* não deve ser temido, quando o próprio título que a ele se atribui indica um poder que *tem* de ser temido?”. Sem o medo, os homens “transbordariam de luxúria”, mergulhariam em jogos, circos, teatros frequentes — todos proibidos aos cristãos — e render-se-iam de imediato à perseguição.

A controvérsia de Marcião e Tertuliano nos proporciona um vislumbre, talvez pela primeira vez, de dois tipos básicos de cristianismo: o otimista racional, que crê que o princípio do amor seja suficiente, com o homem tendo um desejo essencial de praticar o bem, e o pessimista, convencido da corruptibilidade básica das criaturas humanas e da necessidade do mecanismo de danação. O cristianismo bem-sucedido é, fundamentalmente, uma coalizão de pontos de vista e espiritualidades: tem de conter os dois tipos, mesmo que estes gerem uma certa dose de conflito e atrito. Nesse caso, foi incapaz de acomodar qualquer um dos dois, ao menos em Roma. Roma era universalista, e a poda implacável dos textos cristãos promovida

por Marcião teria restringido os horizontes de seu apelo. Além disso, ele não acreditava no casamento, pensando que a procriação era uma invenção do Deus pernicioso do Antigo Testamento — ou pelo menos foi esse o relato de Tertuliano. Marcião era um personagem incongruente: sua exegese bíblica revela uma mente superlativa; sua doutrina de caridade paulina, um caráter admirável; mas suas opiniões a respeito de sexo situam-no entre os excêntricos. Elas eram compatíveis com a crença em uma *parusia* iminente, mas, na década de 140, a Igreja havia se preparado para uma longa jornada, e a procriação tinha de prosseguir. A partida de Marcião constituiu um forte golpe financeiro para a Igreja de Roma, e seu dinheiro possibilitou-lhe atrair um grande número de seguidores no Oriente. Mas a crença no celibato necessariamente acaba sendo fatal para um movimento herético.

Tertuliano e Marcião jamais se conheceram: eram de gerações bem diferentes, e Tertuliano estava atacando mais uma disposição de espírito que uma personalidade real. Ambos tinham intelectos poderosos. Tertuliano, ademais, era um mestre da prosa, a prosa do retórico e do polemista. Estava em casa tanto no latim quanto no grego, mas costumava fazer uso do primeiro — o primeiro teólogo cristão a fazê-lo. Sua influência, de fato, foi imensa, precisamente por ter criado uma latinidade eclesiástica, forjou suas formulações e conceitos linguísticos e, graças à sua eloquência, dotou-os de sentenças inesquecíveis e influentes: “o sangue dos mártires é a semente da igreja”; “a unidade dos hereges é o cisma”; “creio porque é absurdo”. Essa última indica a distância que o separa do racionalista Marcião. Tertuliano era proveniente de Cartago, onde, já nas últimas décadas do século II, uma Igreja regional peculiar havia emergido: entusiasmada, imensamente corajosa, completamente desafiadora perante as autoridades seculares, muito perseguida, intransigente, intolerante, virulenta e, de fato, violenta em suas controvérsias. Há evidências de que Cartago e outras áreas do litoral africano tenham sido evangelizadas por essênios e zelotes cristãos, demonstrando, desde o princípio, uma tradição de militância e resistência à

autoridade e à perseguição. Tertuliano corporificava essa tradição. A seu ver, a Igreja era uma elite preciosa de crentes, a ser defendida contra a contaminação de onde quer que fosse; o Diabo, pensava, vagava pela terra em busca de oportunidades de corrupção. Os cristãos deviam restringir ao mínimo seus contatos com o Estado: recusar-se a servir no exército, no serviço civil ou mesmo nas escolas estatais; não deveriam ganhar a vida com qualquer atividade relacionada, ainda que indiretamente, à religião pagã. Deplorava, em particular, as tentativas de racionalistas, como Marcião, de conciliar a doutrina cristã com a filosofia grega: “o que tem Atenas a ver com Jerusalém? Que relação há entre a Academia e a Igreja? O que os hereges têm com os cristãos? Nossas instruções vêm do pórtico de Salomão, que ensinou, ele mesmo, que o Senhor deve ser procurado na simplicidade de coração. Fora com todas as tentativas de criar um cristianismo estoico, platônico e dialético!”.

Em seu desprezo pela investigação intelectual, Tertuliano parecia antipaulino. No entanto, em outro sentido ele derivava da tradição de Paulo. Salientava o poder irresistível da fé, a dádiva divina da eleição. Em seu entender, os cristãos eram super-homens porque o espírito os movia. Essa é a concepção que Paulo tinha da Igreja: uma comunidade onde o espírito agisse por meio dos indivíduos, em vez de uma hierarquia organizada em que a autoridade fosse exercida por posição. A fé ardente de Tertuliano fez dele um açoite para os hereges e um ávido propagandista da Igreja — um dos melhores que já teve. Não obstante, seu posicionamento junto à ortodoxia — ao menos ortodoxia tal como concebida por um sistema clerical — era, fundamentalmente, contrário à sua natureza. Para ele, a comunicação direta com a divindade era não apenas possível, mas essencial. E o mesmo pensavam diversas outras pessoas. Era uma das mais antigas tradições da Igreja, e tinha a marca característica da autoridade paulina. Contudo, a ideia de um proclamador da verdade autônomo e automeado

era, no fim das contas, incompatível com um sacerdócio regular, encarregado da tarefa de proteger o cânone.

A crise atingiu um clímax na segunda metade do século II, mas vinha se desenvolvendo há muito tempo. A natureza do cristianismo, transmitida rapidamente por evangelistas errantes, atraía charlatões. Alguns dos primeiros documentos cristãos (assim como as mais antigas falsificações pias) foram tentativas de assentar a boa-fé dos missionários e alertar contra as fraudes. Pagãos sofisticados zombavam dos cristãos por sua ingenuidade. O espirituoso satirista grego Luciano, que desdenhava a credulidade humana, era particularmente crítico quanto aos cristãos porque “extraem suas crenças da tradição, e não insistem em provas definitivas. Qualquer fraude profissional pode impor-se-lhes e ganhar muito dinheiro com grande rapidez”. Luciano dava como exemplo o filósofo cínico Peregrino, que abordou o cristianismo da Palestina “e logo os fez parecer, todos, crianças — era profeta, líder religioso, chefe da sinagoga, tudo. Interpretava seus livros sagrados, e ele mesmo compôs alguns. Reverenciavam-no como a um Deus, tratavam como legislador e fizeram dele seu líder — logo depois, claro, do homem que introduziu seu culto no mundo, e foi crucificado na Palestina, a quem eles ainda adoram”. Peregrino pode ter sido mais sincero do que o crédito que lhe dá Luciano: acabou cremando-se em uma pira funerária no encerramento dos Jogos Olímpicos de 165. Era sempre difícil distinguir entre os verdadeiramente inspirados, os autoiludidos e os meros criminosos. E, por mais inconvenientes que pudessem ser os extáticos e “falantes de línguas” individuais, sempre havia o perigo mais grave de que caíssem sob os encantos de algum excepcional carismático e profeta que constituiria uma contra-Igreja. Assim como as diversas modalidades de gnosticismo punham a personalidade da Igreja em risco de ser capturada e absorvida em uma bagunça desintegradora de cultos sub-helênicos, da mesma forma os carismáticos poderiam submergir a voz unitária da Igreja sob uma babel de “profecias”. Julgou-se que era chegada a hora por volta de 170, quando

Montano, um bem-sucedido carismático que se autodescrevia como Paráclito, foi declarado inimigo da Igreja. Muitos de seus seguidores mais próximos eram mulheres, que desempenhavam, claramente, um papel notável em seu movimento — como ocorria, com efeito, em uma ou duas das congregações paulinas. Montano foi atacado por seus inimigos por romper casamentos e, então, oferecer ofícios eclesiásticos a essas matronas inspiradas que se aglutinavam para unir-se a ele. O montanismo, ou pelo menos as tentativas de combatê-lo, exerceram um papel conclusivo na persuasão dos ortodoxos de vetar o ministério às mulheres. Tertuliano, ainda enquanto propagandista ortodoxo, escarnecia dessa subversão da ordem da Igreja: “a impudência das mulheres dos hereges! Ousam ensinar, debater, realizar exorcismos e curas — talvez até batizar (...). Evidentemente, não há lugar onde a promoção seja mais fácil que em um acampamento de rebeldes: o simples fato de ali estar é meritório!”. Em seu tratado *Sobre o Batismo e o Velamento de Virgens*, negava enfaticamente que as mulheres pudessem exercer quaisquer funções ministeriais.

Havia duas linhas de ataque aos montanistas. Por um lado, eram acusados de excessiva austeridade; daí Hipólito ter exposto o caso ortodoxo, em seu *Refutatio omnium haeresium*, nos seguintes termos: “eles introduziram novidades, sob a forma de jejuns e cerimônias especiais e dietas de rabanetes, que adotaram por conselho inspirado das mulheres-membros”. Todavia, Montano foi atacado também por administrar grandes quantias de dinheiro, agir de forma ostentatória e pagar estipêndios a seus principais seguidores. Algumas das difamações ortodoxas a seu respeito são invenções evidentes. Eusébio repete uma história de que Montano e sua principal mulher-profeta morreram em consequência de um pacto suicida, mas indica que se trata de uma ficção. Muitas das acusações dirigidas contra os montanistas sugerem que eles se estavam comportando como a Igreja — e, *eram*, de fato, a Igreja em grandes regiões; como tal, coletavam dinheiro, pagavam o clero e assim por diante. O melhor indício do mérito moral do

movimento é o fato de Tertuliano, o açoite dos hereges, ter acabado se juntando a ele. Não podia continuar endossando uma ortodoxia que negava qualquer papel independente ao Espírito e insistia em que toda comunicação com a divindade devia ocorrer por meio dos canais eclesiásticos regulares. Tão profunda era sua convicção quanto à realidade da intervenção espiritual direta que aceitou aspectos seus que, até então, considerara bastante repugnantes — sobretudo após ter testemunhado sua eficácia. Dessa forma, como montanista, escreveu Tertuliano em *De Anima*, no fim de sua vida: “temos agora entre nós uma irmã que recebeu os dons de revelações, que ela experimenta na igreja durante os serviços dominicais, por meio da visão extática do Espírito”.

O caso de Tertuliano oferece um vislumbre precioso, sob alguns aspectos único, do funcionamento da Igreja primitiva. Aqui estava um grande estadista da Igreja, homem de impecável retidão e fé ardorosa, abraçando a heresia. Sua aderência, assim, solapa por completo os ataques ortodoxos à moral e ao comportamento público dos montanistas, proporciona, de qualquer modo, um selo de aprovação ética para o movimento. Os montanistas eram, fica evidente, pessoas sinceras, santas e, provavelmente, humildes e abstinências. Mas sabemos-lo por acidente, ou melhor, em virtude da decisão consciente da autoridade ortodoxa de preservar Tertuliano como personalidade e escritor teológico. Sob circunstâncias normais, ele teria sido deixado afundar em esquecimento ou teria sobrevivido como um fragmento caricatural. Entretanto, ele foi não apenas o primeiro, mas um dos mais proeminentes teólogos latinos; o grosso de sua obra constitui uma tremenda afirmação da fé cristã. Era empolgante de se ler na época, como, de fato, ainda é agora. Tertuliano era por demais precioso para ser sacrificado à uniformidade ortodoxa. Embora tenha sido o primeiro protestante, foi salvo por sua arte. A Igreja continuou reproduzindo e empregando suas obras, ou a maioria delas, o que, incidentalmente, confirma a boa-fé dos montanistas.

Por via de regra, porém, os que contendiam com o que viria a ser mais tarde ou já era a tradição ortodoxa foram enterrados sob uma montanha de linguagem chula eclesiástica. O *odium theologicum* não foi uma invenção cristã. Fazia parte da herança judaica, junto com o conceito de heresia e o anátema. Como vimos, o tom brando e irenista dos Atos, retratando a Igreja primitiva como um colegiado de senadores imparciais, movendo-se pacificamente no sentido de decisões coletivas, desvirtua a realidade que encontramos em Paulo. Palavras ásperas entre os irmãos em Cristo surgiram cedo, e a partir de então verificou-se uma inflação contínua da troca de ofensas. No século II, o debate com os hereges redundava em polêmica, e a magnitude das acusações ortodoxas e a grosseria de suas ofensas eram, de modo geral, proporcionais ao sucesso do movimento. Com o recrudescimento da controvérsia, fazia-se necessário atacar a conduta, não só a doutrina, dos divergentes. Com efeito, logo desenvolveu-se a teoria de que o erro doutrinário inevitavelmente conduzia à deterioração moral. Assim, os polemistas ortodoxos podiam inventar e acreditar nas acusações de boa-fé. As autoridades montanistas foram acusadas de glotonaria e avareza apenas por receber salários. O ortodoxo Apolônio acusou Alexandre, discípulo de Montano, de praticar assaltos nas estradas; organizava festins repugnantes com a profetisa Priscilla, e ela era cobiçosa. A acusação prossegue: “um verdadeiro profeta usa maquilagem? Pinta as sobrancelhas e pálpebras? Ama os adereços? Joga? Joga dados? Empresta dinheiro a juros?”. O que era prática costumeira entre todos os cristãos — chamar as viúvas de virgens, o pagamento de sacerdotes, o uso de dinheiro para tirar os irmãos perseguidos das prisões estatais — era, nas seitas heréticas, descrito como ruim. As seitas que atraíam os maiores volumes de seguidores eram, por via de regra, as mais austeras e tementes a Deus; contudo, sendo as mais bem-sucedidas, tinham de ser alvos das mais acres investidas de base moral.

Vale, destarte, uma sinistra Lei de Goebbels para as primeiras controvérsias cristãs: quanto maior a difamação, maior a mentira. Em uma carta circular para os bispos em cerca de 324, o bispo Alexandre de Alexandria escreveu, sobre os arianos:

Movidos pela avareza e ambição, esses tratantes estão constantemente conspirando para apropriar-se das dioceses mais ricas (...) são enlouquecidos pelo diabo que neles age (...) enganadores habilidosos (...) planejaram uma conspiração (...) propósitos vis (...) equiparam bandos de ladrões (...) organizaram uma quadrilha para combater Cristo (...) incitam desordeiros contra nós (...) persuadem as pessoas a perseguirem-nos (...) suas mulheres imorais (...) as seguidoras mais jovens correm pelas ruas em trajes indecentes e desacreditam o cristianismo (...).

E assim por diante. Houve uma constante e deprimente inflação do vocabulário de invectivas no decorrer dos dois primeiros séculos; assim, dizem aos ortodoxos que, entre os maniqueus, “não se encontra qualquer tipo de modéstia, senso de honra e castidade; seu código moral é uma massa de falsidades, suas crenças religiosas são moldadas pelo diabo, e seu sacrifício é a própria imoralidade”. Onde seus escritos sobrevivem, descobrimos que os hereges, cismáticos e críticos da ortodoxia usavam a mesma linguagem. Assim, o bispo Cirilo de Alexandria, antinestoriano, foi descrito por Isidoro de Pelusa como “um homem determinado a perseguir seus ódios particulares em vez de buscar a verdadeira fé de Jesus Cristo”; e outro crítico, o bispo Teodoreto de Antioquia, saudou a morte de Cirilo com as seguintes palavras: “os vivos deliciam-se. Os mortos, talvez, lamentem, temerosos de que possam ser onerados com sua companhia (...) Que a guilda dos agentes funerários deponha sobre seu túmulo uma pedra imensa e pesada, para que ele não retorne e volte a nos mostrar sua mente infiel. Que ele proponha suas novas doutrinas ao Inferno, e pregue para os

condenados dia e noite”. Fica-se atônito perante as listas de ofensas com que eminentes eclesiásticos acusavam-se. O historiador Sozomem conta que, no Concílio de Tiro, em 335, Atanásio, bispo de Alexandria, foi acusado de quebrar um cálice místico, despedaçar uma cadeira episcopal, efetuar aprisionamento ilegal, depor um bispo ilegalmente, colocá-lo sob guarda militar e torturá-lo, agredir fisicamente outros bispos, obter seu bispado mediante perjúrio, quebrar e decepar o braço de um de seus oponentes, queimar sua casa, amarrá-lo a uma coluna e açoitá-lo, e trancafiá-lo ilegalmente em uma cela — tudo isso além de ensinar falsa doutrina.

A virulência empregada nessas controvérsias endêmicas reflete a instabilidade fundamental da fé cristã nos primeiros séculos, antes que um cânone de escritos do Novo Testamento fosse estabelecido, elaboradas formulações credenciais que os epitomassem e se desenvolvesse uma estrutura eclesiástica regular para proteger e propagar as crenças acordadas. Antes da segunda metade do século III é impreciso falar em uma corrente predominante do cristianismo. Até onde podemos julgar, no final do século I, e praticamente durante todo o século II, a maioria dos cristãos acreditava em variedades do gnosticismo cristão ou pertencia a seitas florescentes agrupadas em torno de carismáticos. Eusébio, procurando levar as origens da uniformidade e da ortodoxia de volta para o mais próximo possível da geração dos apóstolos, faz uso constante de expressões — “incontáveis”, “muitos”, “todos” — ao referir-se à Igreja ortodoxa, seu tamanho, sua influência, seu êxito, seus defensores e sacrifícios heroicos, o que não é confirmado pelas evidências, mesmo quando as cita. Em especial, ele exagera o volume de literatura ortodoxa dos primórdios. O que o motivava era demonstrar que uma maciça quantidade de livros fundamentando a verdadeira fé foi produzida nos dois primeiros séculos, que estes conseguiram ampla circulação, foram fervorosamente preservados e tiveram uma longa vida; desenvolveram e disseminaram-se com tamanho vigor que esmagaram os hereges ou os acuaram em seus minúsculos enclaves.

Contudo, os livros aos quais Eusébio se refere não subsistiram e ele não parece tê-los lido, a julgar por suas referências. Por que teriam sobrevivido até o século IV e depois desaparecido? Por outro lado, a massa irrefutável de escritos heréticos, inclusive diatribes entre heresias antagônicas, desapareceu. Contudo, não raro seus títulos permanecem e, por sua vez, em muitos casos, não sugerem polêmicas — obras de seitas lutando pela sobrevivência contra a ortodoxia —, mas, sim, a doutrina regular da fé prevalecente estabelecida.

Um quadro muito complexo da ortodoxia e da heterodoxia no período antigo revela-se se estudamos as “listas de sucessão” de bispados individuais. No século III, listas de bispos — cada um dos quais havia consagrado seu sucessor — que remontavam à fundação original do episcopado por algum dos apóstolos haviam sido compiladas ou elaboradas pela maioria das grandes cidades do império e foram reproduzidas por Eusébio. A ideia foi primeiro aplicada pelos gnósticos, que enumeravam seus mestres, e os mestres *destes*, até chegar a Jesus, transmitindo o conhecimento sagrado. Assim, Basílides, um dos hereges gnósticos, apelou para Gláucias, descrito como intérprete de Pedro, e, então, de Pedro a Cristo; outro gnóstico, Valentino, declarava ter sido instruído por Teudas, discípulo de Paulo; tanto os seguidores de Carpócrates quanto os de Naasseno recorriam a Mariamne, a quem Tiago, o irmão de Jesus, transmitira os mistérios. Durante o século II, esse recurso gnóstico foi adotado pelo cristianismo ortodoxo. Na verdade, em certa medida, ele foi sistematizado, por volta de 180, por um escritor ortodoxo oriental, Hegesipo. Seus escritos estão perdidos, mas, segundo Eusébio, ele viajou, coletando evidências sobre a sucessão em diversas igrejas e, então, redigiu um imenso tomo em que “apresentou, sem distorções, a tradição da pregação apostólica sob a forma mais simples possível”. Identificava continuidade intelectual, preservada na esfera pessoal, com continuidade jurídica e sacramental. Vinculava, assim, a tradição e sucessão “corretas” à ordem e unanimidade. Os primeiros mestres foram

identificados e, então, convertidos em uma série de bispos monárquicos. Não houve falsificação consciente, visto que, na segunda metade do século II, pressupunha-se que tais bispos sempre tinham existido; tudo que era necessário era estimular a memória das pessoas para obter os detalhes. Assim, a lista podia ser arrumada. Logo, quanto mais longa e impressionante ela fosse, mais tardia sua data de compilação e menor sua acurácia. Eusébio, no entanto, apresenta a lista como evidência de que a ortodoxia tivera uma tradição contínua desde o princípio, em todas as grandes sedes episcopais, e que todos os movimentos heréticos foram aberrações posteriores da linha principal do cristianismo.

Olhando por trás das listas, porém, surge um outro quadro. Em Edessa, às margens do deserto sírio, as provas do estabelecimento precoce do cristianismo eram falsas, quase por certo forjadas sob comando do bispo Kune, o primeiro ortodoxo, e, na verdade, contemporâneo de Eusébio. O cristianismo parece ter sido trazido para a região pelos marcionitas, por volta de 150, e florescido posteriormente sob uma série de formas não ortodoxas, inclusive a maniqueísta. Inúmeros textos do Novo Testamento, diferindo quanto a elementos básicos importantes, encontravam-se em uso. Assim, a ortodoxia só chegaria nas últimas décadas do século III.

Analogamente, os primeiros grupos cristãos no Egito eram heterodoxos, a julgar por padrões posteriores. Vieram à luz no princípio do século I e eram gnósticos cristãos. Sua doutrina, colocada na forma escrita por volta dessa época, constituía o “Evangelho dos Egípcios”, em cóptico, mais tarde declarado herético. Descobertas muito recentes no Vale do Alto Nilo sugerem que o gnosticismo era também a forma dominante de cristianismo no Alto Egito nessa época. E em Alexandria, no Baixo Egito, havia também uma comunidade cristã judaica usando o “evangelho dos hebreus”, igualmente declarado herético posteriormente. A ortodoxia só seria instituída na época do bispo Demétrio, 189-231, que estabeleceu uma série de outras sedes episcopais e engendrou uma árvore genealógica para seu

próprio Bispado de Alexandria, cuja fundação remontaria, através de dez predecessores míticos, a Marcos, e deste a Pedro e Jesus. A ortodoxia era apenas uma de várias formas de cristianismo, durante o século III, e pode só ter se tornado dominante no tempo de Eusébio.

Até em Antioquia, onde tanto Pedro quanto Paulo estiveram ativos, parece haver confusão até fins do século II. Antioquia abrigava uma multiplicidade de cultos religiosos esotéricos. O gnosticismo era poderoso e pode ter sobrepujado o cristianismo, após a partida dos apóstolos. Alguns dos primeiros cristãos ali parecem ter feito uso de um texto herético, chamado de evangelho de Pedro. A “sucessão apostólica” pode ter sido inteiramente perdida. Quando a principal fonte de Eusébio para suas listas episcopais, Júlio Africano, tentou compilar um rol para Antioquia, encontrou apenas seis nomes para cobrir o mesmo período de tempo de doze em Roma e dez em Alexandria. A ortodoxia, em Antioquia, na verdade data do episcopado de Inácio, no fim do século II, que teve de libertar-se e à sua diocese da tradição gnóstica local, importando o clero ortodoxo de outros lugares para ajudar no processo. Há evidências de que o mesmo tipo de procedimento foi repetido na Ásia Menor, em Tessalônica e em Creta. Com efeito, onde elas existem, indicam que o processo de efetivação da uniformidade, por meio da qual se tornou a ortodoxia significativa, só começou no final do século II, e estava longe da conclusão no fim do século III.

Uma série de fatores possibilitou esse processo. O primeiro foi a evolução de um cânone de escritos do Novo Testamento. Muito embora as tradições orais continuassem importantes até fim do século II, a maior parte das tradições ganhara forma escrita, ainda nas primeiras décadas; constituíam uma enorme massa de escritos, dos quais apenas parte chegou até nós, cobrindo uma ampla gama de doutrina e asserções, grande parte das quais contraditórias. Esse problema incomodava a Igreja desde os tempos primitivos, como é evidenciado pelo trabalho do bispo Páprias; originalmente, ela se inclinava a adotar uma política rigorosa, excluindo

qualquer coisa que não se cresse demonstravelmente conectada a algum dos apóstolos. Durante esse período, de fato, os cristãos ainda tinham noção do modo pelo qual as tradições estavam encontrando sua forma escrita e ainda mais consciência do elemento de fraude durante a era pós-apostólica que faziam os legisladores subsequentes dos concílios da Igreja. Marcião, porém, levou essa tendência longe demais: seus métodos exegeticos, por mais impressionantes que fossem, não teriam apenas isolado por completo o cristianismo do judaísmo — distorcendo assim o caráter e o contexto intelectual da obra de Jesus —, mas também reduzido o Novo Testamento, praticamente, ao autêntico *corpus* paulino. O Jesus histórico teria desaparecido, o cristianismo helenizado inteiramente e, assim, ficaria muito mais vulnerável à penetração e desintegração pelo gnosticismo. Na reação a Marcião, a tendência foi de tornar o cânone menos exclusivo. Chegou até nós um fragmento do fim do século II (em uma tradução latina do século VIII, impressa pela primeira vez em 1740, por L. A. Muratori) com um rol das obras “recebidas”, indicando uma grande expansão desde a época de Pápias. O objetivo era dar uma visão multifocal de Jesus e suas ideias, ampliando assim o apelo de sua doutrina e sua interpretação. Isso significava aceitar um grande número de contradições teológicas, éticas e, na verdade, histórico-factuais; por outro lado, preservava o espírito universalista do cristianismo e era muito mais fiel à tradição do próprio Jesus, como provedor de incontáveis matrizes e ideias, do que uma teologia homogênea como a de Paulo.

A expansão do cânone também era uma arma contra a heresia. Todos os indícios sugerem que os heresiarcas não criavam heresias: apenas articulavam tendências populares já existentes ou, em determinados casos, lutavam por tradições que estavam sendo esmagadas pela marcha ortodoxa. Um cânone abrangente permitia que a Igreja tivesse maior apelo junto às populações heréticas ou, em outras palavras, acolhesse sob seu guarda-chuva de fé os seguidores de tradições antigas e divergentes. Ao mesmo tempo, o

processo de seleção e canonização permitiu que os líderes ortodoxos destruíssem documentos perigosos assim que seus adeptos fossem capturados. Dessa forma, nos séculos III, IV e V, muitos “evangelhos” escritos, sobretudo os permeados pelo gnosticismo, foram excluídos e desapareceram. Ao mesmo tempo, os elementos perigosos dentro do cânone podiam, até certo ponto, ser amansados vinculando-se mais documentos ortodoxos a seus autores. Assim, a Paulo, prejudicado pelas teses defendidas por Marcião, foi atribuída a autoria das chamadas “epístolas pastorais”, que possuem o tom da igreja ortodoxa emergente; e o evangelho de João, muito utilizado pelos montanistas e outros hereges — e, sem dúvida, candidato à exclusão em algum momento — foi salvo por meio da atribuição, a seu suposto autor, de três epístolas inatacáveis. Havia uma dura negociação entre os centros rivais do cristianismo e, cada vez mais, o Oriente e o Ocidente. Assim, o Ocidente logrou êxito em sua insistência na eliminação de muitos documentos alexandrinos, mas não foi capaz de impingir ao Oriente uma série de importantes escritos romanos do início do século II. Quase fracassou com a Revelação, quanto à qual a maior parte dos gregos era cética já no século VIII; alguns jamais a aceitaram. A epístola aos Hebreus, como sabia a maioria dos primeiros patriarcas, não fora escrita por Paulo. Foi excluída do fragmento muratoriano^[06] e rejeitada por Tertuliano e praticamente todos os demais no Ocidente. A primeira figura latina notável a aceitá-la como canônica foi o bispo de Poitiers, Hilário, de meados do século IV. Contudo, era popular no Oriente e foi por fim categorizada como paulina, resultado de um acordo no Concílio de Cartago, em 419 — conquanto se saiba que o mais influente eclesiástico presente, Agostinho, tinha bastante certeza de que não fora escrita por Paulo. Em geral, a figura determinante na evolução do cânone foi Eusébio, cujo objetivo era associar o mais intimamente possível a doutrina e estrutura *de facto* da Igreja a suas credenciais documentais; após sua morte, documentos úteis que ele considerara duvidosos foram aceitos como canônicos, o processo estando

praticamente concluído em 367, quando Atanásio apresentou uma lista em suas Cartas Pascais. Nessa época, o Novo Testamento, aproximadamente como o conhecemos hoje, havia sobrepulado, em grande parte, as antigas escrituras hebraicas como o principal instrumento doutrinário da Igreja. Era uma ferramenta que fora moldada pela Igreja, e não o contrário.

Além disso, a própria ideia de um conjunto de “novas escrituras”, contendo a essência da fé cristã, auxiliou as forças que estavam criando uma Igreja institucional. Paulo escrevera em uma época na qual ainda se pensava que a parusia era iminente, conquanto, no fim de sua vida, a esperança de que ela viria imediatamente estava esmorecendo. No decorrer das duas gerações seguintes, os cristãos tiveram de encarar o problema de uma escatologia em retrocesso e aceitar que o período de espera pelo apocalipse era a “normalidade”. Durante algum tempo, a ideia de uma ressurreição generalizada e de expectativas individuais de paraíso na morte foram apresentadas lado a lado, sem conciliação; então, a primeira, gradualmente, foi relegada a segundo plano. A ética mais uma vez tornou-se complicada e sutil. A exortação escatológica simples de Paulo ao arrependimento, os apelos a “vigiar”, cederam terreno à ideia da “vida cristã”, tal como expressa nas epístolas pastorais e na epístola aos Hebreus, que lhe foram atribuídas. Dessa forma, a regulação da vida voltou a tender a ser retratada como a condição de salvação e o grande mandamento ético dos evangelhos assumiu o *status* de uma nova lei. Contudo, lei implicava obediência, e obediência implicava autoridade. O que era essa autoridade? A Igreja. O que constituía a Igreja? Os homens que a dirigiam.

O mesmo raciocínio estava em ação na fé, assim como na ética. Hebreus enfatizava a importância da fé e de sua confissão pública por parte dos cristãos. A primeira epístola de João introduziu a ideia da confissão como uma defesa contra a heresia e o falso conhecimento. Até então, a confissão gerava uma decisão a favor ou contra a fé; agora, tratava-se de uma decisão a favor ou contra determinados grupos na Igreja. Em suma, a confissão tinha

de ser interpretada. O autor de 1 João insistia em que qualquer um que rejeitasse sua interpretação não apenas rejeitaria parte da fé, mas *a* fé, porque esta era indivisível. Aqui, vê-se a ascensão do dogma. Os escritos sagrados não apenas tinham de ser classificados como autorizados ou não, precisavam ser explicados — e a própria explicação era autorizada. Quem estava encarregado do processo? A Igreja. O que era a Igreja? Os homens que a dirigiam.

A ideia de um clero parece ter sido um casamento entre ideias gregas e judaicas. Os anciãos de Jerusalém da Igreja cristã judaica detinham um elemento de autoridade, eram “pilares”. Os bispos e diáconos da Igreja Gentia, originalmente, tinham funções exclusivamente espirituais. Eram carismáticos — não organizadores, responsáveis pelo levantamento de fundos nem legisladores. Essa era a situação retratada nas epístolas genuínas de Paulo, bem como nos Atos, de Lucas. Contudo, na época do surgimento das primeiras fontes romanas, no começo do século II, a matriz de uma estrutura clerical já fora forjada. A primeira epístola de Clemente salientava a importância da “decência e ordem” na Igreja. E parte dessa ordem era uma estrutura hierárquica. As mulheres tinham de se submeter aos homens, os jovens aos idosos, a “multidão” aos presbíteros, ou, então, a bispos e diáconos selecionados para tal fim. Já fora desenvolvida uma teoria histórica do episcopado: “nossos apóstolos também sabiam, por meio de Nosso Senhor Jesus Cristo, que haveria controvérsia quanto ao nome de bispo. Por esse motivo, detentores de total conhecimento prévio, indicaram os homens supramencionados e promulgaram um decreto estabelecendo que, quando estes morressem, outros homens confiáveis assumiriam seu ofício”. Quando Inácio de Antioquia escreveu essa carta, talvez vinte anos depois, a ordem hierárquica havia evoluído ainda mais, e o clero encontrava-se dividido em categorias: o bispo, o conselho de presbíteros e os diáconos. Inácio, que provavelmente escreveu hinos e introduziu o canto antifônico na Igreja, recorreu a uma imagem musical: somente se todos desempenhassem seus

papéis, conforme o estipulado, é que a unidade básica da Igreja seria preservada. Nesse estágio, como deduzimos das epístolas pastorais, a democracia primitiva do período escatológico se fora: a congregação havia perdido a liberdade, os bispos ensinavam a verdade autorizada e o ofício era visto como o instrumento pelo qual a tradição apostólica seria preservada. Como vimos, a autoridade do bispo foi, então, escorada na compilação de listas episcopais remontando às origens apostólicas. Todas essas Igrejas produziram seus levantamentos e nenhuma delas, isoladamente, tinha de arcar com o ônus de provar que sua doutrina era a pregada a princípio. Assim, as Igrejas instituíram a intercomunhão e a defesa mútua contra a heresia, com base no episcopado monárquico e sua genealogia apostólica.

Com o episcopado estabelecido como princípio unificador da Igreja, o caminho estava aberto para novos desenvolvimentos. A ideia de sucessão, originalmente reforçada para salvaguardar a crença na tradição, foi desvinculada de seu cenário e utilizada para criar uma doutrina de ofício espiritual. Tertuliano via isso em termos legais: os bispos eram “herdeiros” da propriedade espiritual. Parte de sua propriedade era sua autoridade, válida em todos os lugares, em virtude de se terem tornado pessoas especiais devido ao seu ofício. Como tornaram-se herdeiros? A resposta foi brevemente fornecida por Hipólito de Roma, escrevendo no começo do século III, com o conceito de um poder santificador especial na consagração episcopal. Esse serviço, alegou, era o meio pelo qual os bispos, como os apóstolos antes deles, foram dotados da tripla autoridade do alto sacerdócio, da doutrina e do cargo de “vigia”. Só podiam ser ordenados por outros bispos — assim, pela primeira vez, foi estabelecida uma diferenciação sacra nos ritos de consagração. A criação de uma Igreja internacional, deslocando-se lentamente da diversidade doutrinária para a aparência de ortodoxia, baseada em um cânone acordado e sustentada pela instituição dos bispos, foi essencialmente a obra do século II. Foi um trabalho pragmático, desenvolvido em resposta ao colapso da esperança escatológica,

e durante uma feroz e contínua batalha contra a heresia; a teoria foi elaborada mais para racionalizar e justificar a mudança que para contribuir para seu avanço. O caráter que a Igreja — ou melhor, a tendência cada vez mais vitoriosa dentro da Igreja — estava adquirindo era empírico e inclusivo; tendia a rejeitar interpretações ideológicas unilaterais. Dessa maneira, Marcião, o ultrapaulino, e Tertuliano, o defensor dos carismáticos, viram-se fora. Essa política valeu a pena, mesmo com o sacrifício de talentos esplêndidos. Ela significava que a Igreja, agindo com base no princípio do senso comum coletivo, era um porto seguro para uma gama muito ampla de opiniões. No Ocidente, a diversidade estava desaparecendo rapidamente; no Oriente, a ortodoxia estava se tornando a maior tradição única já nas primeiras décadas do século III. A Igreja era, agora, uma grande e numerosa força no império, atraindo homens ricos e de alto nível cultural. Era inevitável que ocorresse uma mudança de ênfase — do desenvolvimento puramente prático, em resposta à necessidade, para a elaboração deliberada de políticas.

Isso foi expresso de duas maneiras: a tentativa de converter o cristianismo em um sistema filosófico e político e o desenvolvimento de dispositivos de controle para impedir que essa intelectualização da fé a destruísse. O processo duplo entrou em funcionamento nas décadas iniciais e intermediárias do século III, com Orígenes epitomando o primeiro elemento e Cipriano o segundo. Se Paulo trouxe para a primeira geração de cristãos as úteis habilidades de um teólogo capacitado, Orígenes foi o primeiro grande filósofo a repensar a religião desde os primeiros princípios. Como sintetizou seu inimigo filosófico, o anticristão Porfírio, ele “apresentou ideias gregas a fábulas estrangeiras”, ou seja, deu a uma religião bárbara oriental a respeitabilidade intelectual de uma justificativa filosófica. Orígenes também foi um fenômeno. Nas palavras admiradas de Eusébio, “vale a pena mencionar até os fatos de seu berço”. Orígenes vinha de Alexandria, a segunda cidade do império e, na época, seu centro intelectual;

o martírio de seu pai deixou-o órfão aos dezessete anos, com seis irmãos menores. Um prodígio que trabalhava duro, aos 18 anos dirigia a Escola Catequética e já era um estudioso de literatura e professor preparado. Contudo, nesse momento, provavelmente em 203, tornou-se um fanático religioso e assim permaneceu pelos 55 anos seguintes. Abriu mão de seu emprego e vendeu seus livros para concentrar-se na religião. Dormia no chão, não comia carne, não bebia vinho, tinha apenas um casaco e não possuía sapatos. É quase certo que se tenha castrado, em obediência ao notório trecho, Mateus 19:12, segundo o qual “há alguns que fazem-se eunucos por amor ao reino dos céus”. A aprendizagem de Orígenes foi maciça e de um tipo altamente original: sempre retornava às fontes e percorria sozinho todo o processo reflexivo. Aprendeu hebraico e, segundo Eusébio, “entrou de posse dos escritos originais existentes entre os judeus, nos verdadeiros documentos hebraicos”. Aí incluiu-se a descoberta de textos perdidos; no caso dos salmos, Orígenes reuniu não apenas os quatro textos conhecidos como também três outros que exumou, incluindo “um que encontrou em uma jarra, em Jericó”. O resultado foi um volume imenso, o *Hexapla*, que provavelmente existia em um único manuscrito, hoje perdido, em que os sete textos alternativos foram dispostos em sete colunas paralelas. Orígenes aplicou os mesmos princípios de pesquisa original a todos os aspectos do cristianismo e literatura sacra. Parece que trabalhava o dia inteiro e a maior parte da noite e era um escritor compulsivo. Até o intrépido Jerônimo, mais tarde, reclamaria: “alguém já leu tudo que foi escrito por Orígenes?”. Seus comentários às escrituras eram tão vastos que nenhum foi transmitido na íntegra. Alguns foram perdidos, outros sobrevivem como paráfrases drásticas.

O efeito da obra de Orígenes foi a criação de uma nova ciência, a teologia bíblica, por meio da qual cada frase das escrituras era explorada sistematicamente em busca de significados ocultos, alegorias e assim por diante. E, com base nos elementos dessa vasta erudição das escrituras, ele

erigiu, em seu livro *Sobre os Princípios*, uma filosofia cristã a partir da qual era possível interpretar todos os aspectos do mundo. Até então, os cristãos ou desprezavam a filosofia, como irrelevante ou pagã, ou simplesmente apropriavam-se de Platão e outros escritores, categorizavam-nos como cristãos incipientes e aplicavam a superestrutura paulina sobre esses fundamentos. Orígenes desdenhou essa tradição, repudiou os filósofos gregos como falsos e construiu uma nova síntese, a partir de conhecimentos sagrados e profanos. Assim, ofereceu ao mundo a primeira teoria do conhecimento concebida por completo de dentro de assunções cristãs, prefigurando tanto os enciclopedistas, como Isidoro de Sevilha, quanto as *summae* sistemáticas dos escolásticos medievais. Com Orígenes, o cristianismo deixou de ser um prolongamento do mundo clássico e tornou-se, intelectualmente falando, um universo próprio. Estava também, pelo menos até então por implicação, tornando-se uma sociedade própria. Orígenes foi o primeiro teórico do clericalismo, bem como de outros aspectos do cristianismo maduro. Suas próprias relações com a Igreja eram tempestuosas. Não pôde ser ordenado por seu próprio bispo de Alexandria; despertou críticas clericais ao pregar na Palestina como leigo; foi ordenado acanonicamente e, portanto, era atacado com frequência por propagar uma doutrina falsa. Não tinha respeito pelo clero como indivíduos, e, em geral, apresentava um quadro desanimador de sua avareza e ambição. Mas isso, de forma alguma, solapa sua exaltação da dignidade e poder do ofício eclesiástico. Com efeito, pode-se dizer que ele se permite condenar os clérigos justamente por acreditar na indestrutibilidade de sua posição como casta. Orígenes aceitava uma distinção absoluta entre clero e laicidade. Atribuía-lhe um sabor jurídico. Retratava a Igreja, como parte de sua teoria do conhecimento universal, como uma entidade sociológica sagrada. A analogia era com um Estado político. Claro que a Igreja tinha de possuir seus próprios príncipes e reis. É evidente que estes governariam suas congregações muito melhor que os funcionários estatais correspondentes.

Sua função era infinitamente mais alta e sagrada, já que administravam coisas espirituais, mas seu *status* era análogo aos de juízes e governantes seculares e, assim sendo, a laicidade devia-lhes reverência e obediência, ainda que fossem homens inadequados ou ruins.

Dentro do amplo sistema filosófico elaborado por Orígenes, havia espaço para um órgão interno de regulamentação e disciplina. Este foi proporcionado por seu contemporâneo mais jovem, Cipriano de Cartago. Se Orígenes esboçou o conceito de um universo cristão, Cipriano desvelou o mecanismo necessário para manter sua coesão e colocá-lo em funcionamento. Esses diferentes interesses eram reflexo de suas origens. Orígenes era um intelectual. Cipriano vinha de família rica, com uma tradição de serviço público ao império; dois anos após sua conversão, foi feito bispo. Tinha de encarar os problemas práticos da perseguição, sobrevivência e defesa contra o ataque. Sua solução foi juntar as linhas de autoridade e ordem eclesiástica que se desenvolviam e entrecetê-las em um sistema rígido de controle absoluto. Seu raciocínio era o seguinte: a Igreja era uma instituição divina; a noiva de Cristo; Mãe Igreja, a mediadora de toda salvação. Era una, indivisa e católica. Somente em associação os católicos poderiam ter vida. Fora de sua camaradagem sagrada, não havia nada além de erro e trevas. Os sacramentos, a ordenação episcopal, até a própria Bíblia, perdiam seu significado se empregados fora da verdadeira Igreja. A Igreja era também humana, comunidade visível, encontrada apenas sob uma forma organizada. O indivíduo não podia ser salvo mediante o contato direto com Deus. A hierarquia cuidadosamente graduada, sem a qual a Igreja organizada não poderia existir, foi estabelecida por Cristo e os apóstolos. A laicidade tinha permissão para estar presente na eleição do bispo, mas a verdadeira escolha era feita por todos os presbíteros, sobretudo pelos demais bispos vizinhos. E os bispos, sob o metropolitano, tinham o direito de remoção. Por meio do bispo, “todas as medidas eclesiásticas devem ser tomadas”. Sem o ofício do bispo, não haveria Igreja; e, sem esta,

salvação. O homem que determinava quem era ou não membro da Igreja — e, portanto, candidato à salvação — era o bispo. Ele interpretava as escrituras à luz das necessidades da Igreja em qualquer situação dada; a única instrução inequívoca nelas contida era permanecer fiel à Igreja e obedecer às suas regras. Com Cipriano, pois, a liberdade pregada por Paulo e baseada no poder da verdade cristã foi retirada dos membros comuns da Igreja; somente os bispos, por meio de quem o Espírito Santo ainda operava e a quem se delegava coletivamente a representação da totalidade dos membros da Igreja, a mantiveram. A eles foram atribuídos amplos poderes discricionários, sujeitos sempre à verdade tradicional e legítima da Igreja e das escrituras. Eram novos regentes, agindo e interpretando a lei. Com o bispo Cipriano, a analogia com o governo secular tornou-se muito próxima.

Porém, claro está que faltava um elemento: a “figura do imperador”, ou sumo sacerdote. Cipriano ainda pensava em termos de uma coletividade de bispos, tal qual, pode-se dizer, eram os anciãos ou pilares da Igreja de Jerusalém, mais de um século e meio antes. No entanto, como os próprios bispos fundamentavam sua autoridade na tradição derivada da descendência apostólica, era evidente que algumas Igrejas — e, por conseguinte, alguns bispos — tinham maior peso que outras. Jerusalém era a Igreja-mãe, onde todos os apóstolos tinham operado; contudo, a congregação de Jerusalém tinha deixado de existir em 70 d.C. e jamais recuperou seu *status* original. A única outra fundação apostólica era Roma, já que se acreditava que tanto Pedro quanto Paulo tivessem sido martirizados ali. Havia uma alusão ao martírio de Pedro no evangelho de João, 13:36 e 21:18-19, e tanto a epístola de Clemente aos coríntios quanto a carta de Inácio aos romanos indicam que ele teria ocorrido em Roma. A asserção foi explicitada por Eusébio, que citou Gaio (cerca de 200) e Dionísio, bispo de Corinto, como suas fontes; e há, ainda, uma afirmação na *Crônica*, de Suplício Severo (420). Eusébio e Dionísio concordam que Paulo foi decapitado e, Pedro, crucificado. Essa crença de que os dois apóstolos

tenham sido executados e enterrados em Roma era, evidentemente, muito antiga. Tertuliano aceitava-a como fato; em sua época, já havia um monumento na Colina do Vaticano, erguido por volta de 160. Escavações recentes deixam claro que ele foi erigido em honra de Pedro, e os que assim o fizeram pensavam que ele estava enterrado ali. Gaio mencionou esse monumento e também um a S. Paulo, na Via Ostiense, atual localização da Basílica de S. Paulo. Havia também um terceiro monumento conjunto na Via Ápia, onde eram realizados serviços em 29 de junho já no século II. A ligação de Roma com os dois maiores apóstolos jamais sofreu contestação e foi explorada desde os tempos mais remotos. Roma, de todas as igrejas primitivas, tinha a genealogia mais impressionante. Com efeito, ela dispunha de um excesso — não um apóstolo, mas dois. Pedro, porém, era o fundador mais valioso, por ser, em certo sentido, o principal apóstolo, o colaborador mais próximo de Jesus e o beneficiário do famoso texto de Mateus sobre a “pedra” e as “chaves”. Não há indícios de que Roma tenha explorado esse trecho para afirmar sua primazia antes de 250 — e então, o que é interessante, em conflito com o agressivo episcopaliano Cipriano —, mas o que está claro é que, na segunda metade do século II, e sem dúvida em resposta à heresia paulina de Marcião — a primeira heresia experimentada por Roma —, Paulo foi eliminado de qualquer relação com o episcopado romano e o ofício foi fortemente vinculado apenas a Pedro. Com efeito, provavelmente o primeiro bispo romano, em algum sentido significativo, foi Sotero (166-74), mas, na época, o conceito de uma tradição episcopal remontando a Jesus já fora estabelecido, e Roma também pode ter estado por trás do processo que fez de “seu” apóstolo, Pedro, o fundador da Igreja de Antioquia e de seu secretário, Marcos, o fundador de Alexandria, convertendo assim a segunda e a terceira cidades do império em colônias eclesiásticas de Roma.

Não obstante, mesmo antes desse estágio, há evidências de que Roma já lançava mão de sua posição como capital do império para influenciar a

Igreja em outros centros, desenvolvendo um histórico de casos de intervenções bem-sucedidas. O primeiro de que há registro é a Carta de Clemente aos coríntios, em que ele posiciona-se a favor da ordem estabelecida. Houve outros casos no século II, em geral referentes ao que parecem questões marginais: práticas do culto, a data da Páscoa e assim por diante. Apelava-se a Roma como a melhor autoridade apostólica, e ela respondia avidamente. Possuía, desde os primeiros tempos, uma reputação de robustez na fé: fora a primeira Igreja a sofrer uma perseguição sistemática por parte do Estado e a sobreviver triunfalmente. Também era ortodoxa: ou seja, sentia-se que havia preservado intacta a doutrina de Pedro e Paulo. A zona de perigo da heresia, do gnosticismo, da instabilidade da fé e da osmose era o Oriente, sobretudo a Síria, Ásia Menor e Egito. Roma encontrava-se bem distante da infecção. Parece ter excluído as tendências gnósticas desde o princípio. Ditou o ritmo na definição do cânone, eliminando o espúrio e produzindo textos autorizados. Não tivera uma experiência de heresia até Marcião e então, rapidamente, forçou-o a agir na Ásia; da mesma forma, derrotou o desafio montanista — o montanismo floresceu na Ásia muito tempo depois de ter sido eliminado dos círculos cristãos romanos. Os mais antigos anti-heréticos — Hegesipo, Justino, Ródon, Míltedes — tinham Roma como ponto de referência, a maioria deles vivendo e trabalhando ali. Roma beneficiou-se não apenas de sua fundação apostólica, mas também de suas associações como capital do império: era o padrão em questões de fé, rituais, organização, acurácia textual e prática cristã em geral. Foi a primeira Igreja cristã a eliminar as tendências minoritárias e a apresentar uma fachada homogênea para o mundo. A partir daí, era um desenvolvimento natural para Roma imiscuir-se nos negócios de outras Igrejas, com vistas a auxiliar a vitória do elemento “ortodoxo”, que é romano.

Além disso, Roma dispunha de um excelente pretexto para tal interferência. Desde os tempos mais remotos, ela havia ajudado

financeiramente Igrejas pequenas em dificuldades. Tratava-se de caridade, mas, cada vez mais, com um objetivo. A carta de Clemente a Corinto certamente foi acompanhada de dinheiro, que ajudou a transformar a minoria em facção majoritária. Apolônio, escrevendo contra os montanistas, diz que, sem dúvida, o dinheiro desempenhava um papel importante nos conflitos religiosos — como em qualquer outro tipo de contenda. Desde a reconhecidamente tardia descrição, por Eusébio, do uso de dinheiro por Constantino para a promoção do cristianismo, pode-se deduzir a variedade de modos pelos quais o poder financeiro influenciou o desenvolvimento religioso. O dinheiro era empregado para tirar proeminentes professores cristãos de prisões estatais; pagar o resgate de homens de valor que tinham sido enviados para as minas sardas; eliminar das congregações os libertos e pobres; sustentar serviços de previdência e proporcionar garantias de fiança ou até subornos judiciais. A congregação romana era rica, e ficou muito mais rica no decorrer do século II. No final deste, pode-se encontrar Dionísio de Corinto escrevendo, com gratidão, que “desde o princípio foi seu costume tratar todos os cristãos com infalível bondade e enviar contribuições a muitas Igrejas em todas as cidades (...). Assim, vocês, romanos, observaram o ancestral costume romano que seu reverendo bispo Sotero não apenas manteve mas ampliou, fornecendo com generosidade as abundantes provisões distribuídas entre o povo de Deus”. Mensagem análoga, de Dionísio de Alexandria, assevera que “toda a Síria” recebera tal ajuda e acrescenta que as doações foram acompanhadas por cartas — de admoestação e instrução, sem dúvida. Com o dinheiro romano, seguia uma gentil mas persistente pressão no sentido da conformidade aos padrões romanos.

Em retrospecto, é fácil projetar sobre essa trajetória — a extensão da ortodoxia, a ascensão do episcopado monárquico, o papel especial de Roma — a ação de uma política deliberada, perseguida de modo incansável de uma geração a outra, com o fito de criar um sistema de lei eclesiástica, uma

classe clerical privilegiada e uma fé autoritária. Isso, de fato, era o que começara a emergir no século III. Todavia, o elemento de planejamento tendo em vista esse objetivo não parece retratado nos documentos. Estes sugerem, pelo contrário, uma série de respostas *ad hoc* a situações reais e, então, uma tendência a lançar mão de tais respostas como precedentes ou plataformas sobre as quais erigir estruturas mais ambiciosas. No decorrer de todo esse período, a Igreja como um todo estava lutando por sua própria sobrevivência. E, em seu seio, havia uma luta contínua e multifacetada entre filosofias e sistemas antagônicos. A primeira batalha era inevitável, em face da falta de disposição do cristianismo a continuar limitado a um mero culto, bem como à sua reivindicação de ser a religião universal. A segunda refletia o claro desejo de seu fundador de estabelecer uma religião de diversidade tanto quanto de universalidade, de ser “todas as coisas para todos os homens”. O ministério de Jesus foi conduzido em uma atmosfera de dissensão, debates irritados e espírito partidário; terminou em uma morte por meio de violência. O espírito da Igreja primitiva foi bem transmitido pelas epístolas de Paulo, que sugerem acridez doutrinária e controvérsias irresolutas; não houve um período de tranquilidade na história da Igreja. Em sua primeira geração, por muito pouco não foi reabsorvida pelo judaísmo. Depois, por pelo menos um século, havia o risco de tornar-se uma religião de outro mundo, ordenando de modo inflexível uma vida segundo padrões sobre-humanos, ou um complicado culto de mistério para iniciados intelectuais. Em nenhuma dessas direções havia futuro, a longo prazo. A Igreja sobreviveu e foi penetrando com perseverança todas as posições sociais ao longo de uma área imensa por meio da evitação ou absorção de extremos, da conciliação, do desenvolvimento de um temperamento urbano e da construção de estruturas análogas às seculares, a fim de preservar sua unidade e conduzir seus negócios. Houve, em consequência, uma perda de espiritualidade ou, como Paulo teria dito, de liberdade. Ocorreu um ganho de estabilidade e força coletiva. No fim do século III, o cristianismo já era

capaz de confrontar e sobrepujar a mais poderosa corporação da história antiga — o império romano.

PARTE DOIS
DE MÁRTIRES A
INQUISIDORES
(250-450 D.C.)



EM 313, DA GRANDE CIDADE IMPERIAL DE MILÃO, Constantino e seu coimperador Licínio despacharam uma série de cartas cerimoniais para os governadores das províncias. Os dois governantes achavam “salutar e altamente próprio” que uma “completa tolerância” fosse proporcionada pelo Estado a todos os que tivessem “se convertido ou ao culto dos cristãos” ou a qualquer outro culto “que pessoalmente sentissem ser melhor para si”. Todos os decretos anticristãos anteriores foram revogados; os locais cristãos de culto e as demais propriedades de que haviam sido destituídos teriam de ser devolvidos e deveria ser paga uma indenização, conforme apropriado em termos legais. A nova política deveria ser “publicada em toda parte e trazida ao conhecimento de todos os homens”.

O assim chamado “Édito de Milão”, por meio do qual o Império Romano inverteu sua política de hostilidade para com o cristianismo e concedeu-lhe pleno reconhecimento legal, foi um dos acontecimentos decisivos da história mundial. Não obstante, a história por trás dele é complicada e, sob alguns aspectos, misteriosa. Os apologistas cristãos da época e posteriores apresentaram-no como consequência da conversão do próprio Constantino, ocasionada pela miraculosa intervenção divina antes da Batalha da Ponte Mílvia, nos arredores de Roma, onde Constantino derrotou o usurpador Maxêncio. Essa era a história que o próprio Constantino gostaria de contar, mais tarde. O bispo Eusébio, que informa com maldosa satisfação ter sido “honrado com a convivência íntima e social com o imperador”, diz ter ouvido dos lábios do próprio Constantino que “um sinal dos mais incríveis

apareceu-lhe dos céus”. Porém, há um conflito de evidências quanto à hora exata, local e detalhes dessa visão e há dúvidas quanto à magnitude da mudança de ideia de Constantino. Seu pai fora cristão. Ele mesmo parece ter sido um adorador do sol, um dentre muitos cultos pagãos tardios que tinha observâncias em comum com os cristãos. Os seguidores de Ísis adoravam uma madona acalentando seu filho sagrado; o culto de Átis e Cibele celebrava um dia de sangue e jejum, seguido da Hilária, o banquete da ressurreição, um dia de júbilo, em 25 de março; os elitistas mitríacos, muitos dos quais eram altos oficiais do exército, comiam uma refeição sagrada. Constantino era, quase certamente, um mitríaco, e seu arco do triunfo, erguido após sua “conversão”, é um testemunho do Deus-Sol, ou “sol inconquistado”. Muitos cristãos não faziam distinção clara entre esse culto do sol e o seu próprio. Referiam-se a Cristo “guiando sua carruagem através do céu”; conduziam seus serviços no domingo,^[07] ajoelhavam-se para o leste e tinham sua festa da natividade em 25 de dezembro, o aniversário do sol, no solstício de inverno. Durante a retomada pagã subsequente, sob o imperador Juliano, foi fácil para muitos cristãos apostatar graças a essa confusão; o bispo de Troia disse a Juliano que sempre tinha orado secretamente ao sol. Constantino jamais abandonou a adoração do sol e o manteve em suas moedas. Fez do domingo um dia de descanso, fechando os tribunais e proibindo todo o trabalho, exceto a lide agrícola. Em sua nova cidade de Constantinopla, ergueu uma estátua do Deus-Sol, com seus próprios traços, no Fórum; e outra da Deusa-Mãe, Cibele, embora fosse apresentada em uma postura de oração cristã.

Os motivos de Constantino, provavelmente, eram confusos. Era um homem excepcionalmente supersticioso e, sem dúvida, compartilhava da opinião, popular entre soldados profissionais, de que todos os cultos religiosos deviam ser respeitados, a fim de apaziguar seus respectivos deuses. Por certo, passou por alguma experiência estranha em determinado momento de sua carreira militar, em que suas tropas cristãs desempenharam

um papel. Era um escravo de sinais e augúrios e portava o monograma de Cristo^[08] em seus escudos e estandartes muito antes de Milão. A superstição orientou sua decisão de construir uma nova capital, a escolha de sua localização e muitos outros de seus grandes atos de Estado. Só foi batizado em sua última doença. Isso não era, de maneira nenhuma, incomum, já que poucos cristãos, na época, acreditavam em um segundo perdão dos pecados; homens pecadores ou mundanos, sobretudo aqueles com deveres públicos considerados incompatíveis com a virtude cristã, com frequência adiavam o batismo até estar para partir. Contudo, o relato feito por Eusébio do batismo tardio de Constantino é ambíguo; e pode ser que a Igreja tenha lhe recusado o sacramento por conta de sua forma de vida. Decerto, não foi sua piedade que fez dele cristão. Quando jovem, tinha aspecto imperial. Era alto, soldadesco, atlético, com traços fortemente marcados, sobrancelhas pesadas e um queixo poderoso. Mas desde cedo há notícias de seu temperamento violento e crueldade na raiva. Foi muito criticado por condenar prisioneiros de guerra ao combate mortal com bestas selvagens, em Trêves e Colmar, bem como por massacres, em grande escala, no Norte da África. Não tinha respeito pela vida humana e, como imperador, executou seu filho mais velho, sua própria segunda esposa, o marido de sua irmã predileta e “muitos outros”, sob acusações duvidosas. Era um pseudopuritano, promulgando leis que proibiam o concubinato, a prostituição dos criados das estalagens e a sedução de escravos, mas sua vida particular foi se tornando monstruosa à medida que envelhecia. Ficou gordo, sendo conhecido como “pescoço de touro”; pode até ter sofrido de bócio. Suas habilidades sempre residiram na administração, na operação dos mecanismos do poder; era um árbitro profissional, um mestre das frases irenistas e das conciliações formuladas com suavidade, mas também despótico, egotista, hipócrita e impiedoso. O lado de relações públicas de seu cargo passou a predominar nos anos finais. Demonstrava uma preocupação crescente com a lisonja, os uniformes elegantes, a ostentação pessoal e os

títulos elaborados. Seu sobrinho, Juliano, disse que ele se tornou ridículo por sua aparência — estranhas peças de roupa engomadas orientais, joias nos braços, uma tiara sobre a cabeça, empoleirada desconjuntadamente sobre uma peruca tingida.

Segundo o bispo Eusébio, seu untuoso panegirista, Constantino vestia-se assim apenas para impressionar as massas; intimamente, ria de si mesmo. Contudo, isso contradiz muitas outras evidências, inclusive as fornecidas pelo próprio Eusébio. Vão e supersticioso, Constantino pode ter abraçado o cristianismo por satisfazer seus interesses pessoais e sua crescente megalomania. Havia um caráter cesáreo-papal em seu regime. Muitas de suas disposições eclesiásticas indicam que ele desejava uma Igreja estatal, tendo o clero como um conjunto de funcionários civis. Seu próprio papel não era de todo distinto daquele do imperador-Deus pagão — como atestam as colossais cabeças e estátuas de si mesmo com que atravancou o império —, conquanto ele preferisse a ideia de um rei-sacerdote. Eusébio conta que estava presente quando Constantino recebeu um grupo de bispos e, de súbito, comentou: “você são bispos cuja jurisdição é dentro da Igreja. Mas também eu sou um bispo, ordenado por Deus para supervisionar os que estão fora da Igreja”. Constantino não parece ter adquirido qualquer conhecimento da teologia paulina mas, de novo segundo Eusébio, aparentemente assimilou algumas das mais grandiosas ideias de Orígenes e secularizou-as, vendo-se como o principal instrumento divino. Assim, disse o bispo, ele “derivava a fonte da autoridade imperial do alto”; era “forte no poder do título sagrado”. Constantino era particularmente amado por Cristo e, “trazendo aqueles que governa na Terra para a Palavra salvadora e recém-criada, faz deles sujeitos adequados para o reino de Cristo”; é o “intérprete da palavra de Deus”, uma “voz poderosa declarando as leis da verdade e devoção para todos os habitantes da Terra”, “o piloto indicado da poderosa nave cuja tripulação é seu intento salvar”. Deus, no entender do bispo, era o autor do reinado, e “há um rei, e sua Palavra e lei real é uma; uma lei que

não está sujeita aos estragos do tempo, mas a palavra viva e autossubsistente”. Fica evidente, de acordo com sua análise, que Constantino, como imperador, era um importante agente do processo de salvação; pelo menos tão vital para este como os apóstolos. Assim, por certo, pensava o próprio imperador. Daí ter ele preparado para si uma tumba dentro da nova igreja dos Apóstolos, que construiu e ornamentou de maneira gloriosa em Constantinopla, “prevendo”, diz Eusébio, “que seu corpo compartilharia o título com os próprios apóstolos, e que, após sua morte, deveria se tornar objeto, com eles, das devoções realizadas em sua honra nessa igreja”. Seu ataúde e sua tumba, com efeito, foram colocados no centro, com monumentos a seis apóstolos de cada lado, tornando-o o décimo terceiro e mais importante; e ainda deu um jeito de morrer no Domingo de Pentecostes.

Como poderia a Igreja cristã, aparentemente de boa vontade, acomodar esse esquisito megalomaniaco em seu sistema teocrático? Houve uma barganha consciente? Que lado se beneficiou mais com esse casamento indecoroso entre Igreja e Estado? Ou, em outras palavras, foi o império que se rendeu ao cristianismo ou o cristianismo que se prostituiu para o império? É característico das complexidades da história cristã primitiva que não possamos dar uma resposta definitiva a essa pergunta. Não fica claro, em absoluto, por que o império e o cristianismo entraram em conflito, antes de mais nada. O império estendia sua tolerância a todas as seitas, desde que mantivessem a paz. O cristianismo judaico pode ter sido permeado pelo zelotismo e pelo irredentismo judeu, mas o cristianismo gentio das missões paulinas era apolítico e não racial. Suas implicações sociais eram, a longo prazo, revolucionárias, mas não dispunha de doutrinas específicas de transformação social. Jesus orientara seus ouvintes no sentido de pagar os impostos. Paulo, em uma passagem memorável, aconselhara os fiéis a, enquanto esperavam pela *parusia*, obedecer à autoridade devidamente constituída. Já em meados do século II, alguns escritores cristãos detectavam

uma identidade de interesses entre o nascente movimento cristão, com suas metas universalistas, e o próprio império. Os cristãos podiam não prestar honras divinas ao imperador, mas, sob outros aspectos, eram romanos leais. Tertuliano declarou:

Estamos sempre fazendo intercessão pelos imperadores. Oramos para que tenham uma vida longa, um segundo mandato, um lar seguro, bravos exércitos, um Senado fiel, um povo honesto, um mundo tranquilo e tudo por que um homem e um César podem rezar. (...) Sabemos que a grande força que põe todo o mundo em perigo, o fim da própria era com sua ameaça de sofrimentos hediondos, é atrasada pelo adiamento que o Império Romano significa para nós (...) quando oramos por sua proteção, assistimos à continuidade de Roma. (...) Tenho o direito de dizer que César é mais nosso que seu, assinalado que é por nosso Deus.

Na época de Tertuliano (cerca de 200), como ele indicou, os cristãos eram numerosos o bastante para derrubar o império, se suas intenções fossem hostis: “não somos de ontem, e povoamos tudo o que vocês têm — cidades, moradias, fortalezas, vilas, permutas, sim! e campos, tribos, palácio, Senado, Fórum. Tudo com que os deixamos são os templos!”. Os cristãos eram, instou ele, um elemento dócil e leal da sociedade.

E, naturalmente, na maior parte do tempo eram deixados em paz. Por via de regra, os cristãos, como os judeus, desfrutavam de total liberdade de perseguições. A impressão de que viviam e realizavam seus cultos nos subterrâneos é uma rematada falácia, decorrente do nome (catacumbas) de um de seus primeiros cemitérios. Tinham suas próprias igrejas, como os judeus possuíam sinagogas. Não faziam segredo de sua fé. Desde os tempos mais remotos, segundo Tertuliano, eles se identificavam: “a cada passo e movimento adiante, a cada entrada e saída, ao nos vestirmos e calçarmos, ao nos banharmos, ao nos sentarmos à mesa, ao acendermos as luzes, nos

divãs, nos assentos, em todos os atos comuns da vida diária, traçamos sobre a testa o sinal-da-cruz”. Parece não ter havido qualquer tentativa de dissimulação; os estranhos eram convidados a assistir a parte do culto cristão e a se apresentar para serem instruídos.

Não obstante, houve, desde o princípio, um considerável preconceito, uma forma de antissemitismo que persistiu mesmo depois de os conformistas romanos terem aprendido a distinguir os cristãos dos judeus. Por isso, um escritor anticristão de cerca de 180 refere-se a eles como “pessoas ignorantes de aprendizado, iletradas e sem perícia nas artes mais vis”. Eram “um bando de criminosos dispostos a tudo, proscritos e desacreditados”, compostos da “mais baixa ralé da população, homens ignorantes e mulheres crédulas”. Em seus “encontros noturnos, festins solenes e refeições bárbaras, o vínculo que os une não é um rito sagrado, mas o crime”. Eram “uma tribo secreta que se embosca na escuridão e evita a luz, silenciosos em público, tagarelando pelos cantos (...) e esses hábitos viciosos se estão disseminando dia a dia. (...) Esses conspiradores têm de ser destruídos e amaldiçoados por completo”. Nessa atmosfera de ignorância e preconceito, os cristãos se tornaram objeto de suspeita e vítimas de boatos enfurecidos. Automaticamente, colocaram-se fora da lei, recusando-se a prestar honras divinas aos imperadores. Sob governantes fracos e vulneráveis, como Calígula, Nero e Domiciano, tornaram-se bodes expiatórios dos fracassos e desastres. Nas palavras de Tertuliano: “se o Tibre atinge as muralhas, se o Nilo não consegue subir até os campos, se o céu não se move ou se a terra o faz, se há fome ou peste, o clamor é um só: ‘aos leões os cristãos!’”. O preconceito era muito maior no Mediterrâneo central e no ocidental que no Oriente, mas determinados rumores eram comuns por toda parte. A doutrina da eucaristia, segundo a qual “carne” e “sangue” eram comidos, era compreendida como indicando a prática do canibalismo. O “beijo da paz” nos cultos dominicais também era mal-interpretado. Clemente de Alexandria queixou-se de que “há os que nada mais praticam além de fazer

as igrejas ressoarem com um beijo, sem nenhum amor nele contido. Essa prática, o uso desavergonhado do beijo, que deveria ser místico, ocasiona suspeitas injustas e relatos maléficos”. Havia referências a incesto.

As seitas cristãs mais selvagens — mais tarde rotuladas como heréticas — atraíam, por certo, mais atenção dos críticos e funcionários romanos. Escrevendo da Bitínia, na Ásia Menor, um aflito governador local, Plínio, o Jovem, solicitou instruções detalhadas do imperador Trajano (98-117). O cristianismo, relatou, estava se difundindo das cidades para o campo. Os templos ficavam vazios e estava difícil vender a carne dos animais sacrificados. Ele estava sofrendo pressões locais para executar os cristãos. Qual era seu crime? Deviam ser acusados de incesto e canibalismo, os delitos que lhes eram atribuídos? Se permanecessem insubordinados, estava claro que tinham de ser executados, mas e caso se retratassem formalmente? Alguns admitiam ter sido cristãos, mas renegavam sua fé e amaldiçoavam o Cristo. Faziam oferendas ao imperador e aos deuses. Todavia, também negavam que os cristãos praticassem monstrosidades. Não comiam crianças assassinadas: só alimentos. E haviam suspendido seus ritos secretos, após um édito contra sociedades religiosas. Ele torturara duas diaconisas, mas não encontrara nada além de “superstição esquálida”. A rigidez, sem dúvida, trazia as pessoas de volta para os templos. O que deveria fazer agora? Trajano recomendou moderação. Não deveria haver uma inquisição generalizada. Os informantes anônimos deveriam ser ignorados. As acusações de pessoas responsáveis, adequadamente investigadas. Nenhum cristão deveria ser punido, se fizesse sacrifícios.

Essa era a linha que os governos romanos costumavam seguir. Se estivessem fortes e seguros, ficavam menos inclinados a ceder ao preconceito. O cristianismo não repudiado continuava constituindo um delito capital, mas o governo, por via de regra, não forçava os cristãos a escolher entre a confissão e a apostasia. Deixava-os em paz. Um motivo pelo qual a Igreja se empenhava pela uniformidade, e, logo, contra a heresia, era o

fato de as práticas heterodoxas tenderem a chamar mais atenção e, por conseguinte, hostilidade. “Profetizar”, o grande delito dos montanistas, era altamente desaprovado pelo Estado. Causava movimentos súbitos e imprevisíveis das massas, pânico e rupturas econômicas. Chegam-nos casos de bispos dos primeiros tempos, nos Bálcãs, conduzindo seus bandos para fora das cidades ou dos campos, em resposta a instruções do Espírito. Roma podia ser severa com essa gente. Marco Aurélio, um homem razoável, justificava a perseguição aos cristãos alegando ser perigoso perturbar “a mente instável do homem por medo supersticioso do divino”. Além disso, não gostava do “puro espírito de oposição” dos cristãos. Os mais empedernidos eram, naturalmente, membros de grupos cristãos fervorosos, “falando línguas”. A grande maioria dos primeiros mártires era cristã de um tipo que a Igreja mais tarde classificaria como herético. As primeiras histórias de mártires refletiam não apenas os martirólogos judaicos, como se poderia esperar, mas uma forma de literatura que ecoava a oposição desafiadora dos rebeldes gregos contra a dominação romana. Os assim chamados “Atos dos Mártires Pagãos”, que sobrevivem em fragmentos de papiro egípcios, glorificam homens capazes de derrotar seus perseguidores romanos no diálogo intelectual — heróis filósofos esmagando a tirania com palavras, conquanto subsequentemente perdessem as cabeças. Estes tornaram-se modelos para os inconformistas cristãos, afrontando abertamente o poderio do Estado. A Igreja assumiu uma posição cada vez mais severa quanto a esses pretensos mártires provocativos. Inácio, martirizado em Roma por volta de 117, suplicou a seus amigos influentes que não intervissem, privando-o de sofrer no Senhor; essa atitude teria sido considerada herética posteriormente naquele século, quando o devoto Policarpo, bispo de Esmirna, estabeleceu o padrão não fazendo nada para provocar as autoridades. A Igreja não cederia nas questões da adoração do imperador ou da divindade de Cristo, mas, por outro lado, também não procuraria problemas.

Não houve perseguição sistemática aos cristãos antes da segunda metade do século II. Os piores episódios foram incidentes isolados, como no Vale do Ródano, em 177. Eusébio, citando uma carta da época, não explica o que deflagrou esse acontecimento selvagem. A ocasião foi a reunião anual de verão, na região, para o pagamento dos impostos tribais. Eusébio diz que começaram a circular boatos de que os cristãos haviam se envolvido em festins e incesto, as mesmas histórias de sempre; pressionados, alguns de seus criados testemunharam naquele sentido. O que se seguiu foi uma espécie de tumulto supervisionado pelo Estado. A carta fala da “imensa fúria dos pagãos”, de “toda a massa de gente” e de uma “turba enfurecida”. Muitos cristãos foram torturados, nos troncos ou em celas. Sanctus, um diácono de Vienne, teve lâminas em brasa aplicadas aos seus testículos — “seu pobre corpo era, inteiro, uma só ferida, uma só chaga, tendo perdido a forma externa de um homem”. Os cristãos que eram cidadãos romanos foram decapitados. Outros forçados a atravessar um corredor polonês de homens munidos de açoites, entrar em um anfiteatro e, em seguida, perante uma plateia composta, em sua maioria, de homens de tribos não romanizadas, jogados às feras. As cabeças e membros mutilados dos cristãos foram exibidos, guardados durante seis dias e, depois, queimados, sendo suas cinzas atiradas no Ródano. Entretanto, houve interrogatórios e julgamentos normais na presença do prefeito, Rústico. Alguns cristãos “claramente não estavam prontos, sem treino e ainda fracos, incapazes de suportar a pressão (...) dez revelaram-se apóstatas”. Isso não parece um *pogrom* descontrolado. Uma dama, Blandina, foi a mais maltratada de todos, “torturada da aurora à noite, até seus torturadores estarem exaustos e (...) maravilhados com o fato de ainda haver vida em seu corpo”. Ela foi, então, chicoteada, assada na “frigideira” e, por fim, colocada em um cesto para ser atirada à morte por touros selvagens. Sem dúvida, era uma mística e profetisa, provavelmente montanista. Se um motivo por que a Igreja rotulava tais pessoas como hereges era seu medo de atrair perseguições, da mesma

forma o Estado tendia a fortalecer os ortodoxos da Igreja concentrando sua selvageria nos elementos antinômicos entre os cristãos.

Em meados do século III, no entanto, havia começado um período muito mais crítico. Os cristãos, agora, eram muito mais numerosos, mais bem organizados e homogêneos em suas posições e práticas. Antes, era possível desprezá-los por sua credulidade típica das classes inferiores. O propagandista pagão Celso, escrevendo sua *Palavra Verdadeira*, por volta de 180, contava que “alguns nem sequer querem dar ou receber uma razão para aquilo em que acreditam, e se limitam a dizer ‘não faça perguntas: apenas acredite’, e ‘tua fé te salvará’. Dizem que ‘a sabedoria do mundo é má’ e ‘a insensatez é algo bom’”. Celso ilustra uma linha de raciocínio cristã: “não deixe ninguém sábio, sensato, culto aproximar-se. Pois consideramos essas coisas ruins. Mas, quanto a qualquer ignorante, inculto ou sem inteligência — qualquer um que seja como uma criança —, deixe-o aproximar-se”. Isso, é claro, era uma caricatura das legítimas atitudes cristãs, que remontavam a Jesus. Todavia, tal um retrato da Igreja como um todo, estava deixando de corresponder à verdade já no tempo em que Celso escreveu. Caíram as barreiras de classe e educação e o cristianismo penetrou profundamente em círculos que moldavam a política secular e a cultura imperial. A era de Orígenes, de um cristianismo que atingira a maturidade intelectual dentro dos parâmetros do mundo antigo, tornaria inevitável um confronto direto e definitivo com o Estado. Tratava-se, agora, de uma alternativa universalista à religião civil, além de ser muito mais dinâmica (e mais bem organizada); teria de ser exterminada ou aceita.

A perseguição promovida pelo imperador Décio, em torno de 250, marcou a tentativa de aplicar a primeira política, a que se deu prosseguimento, de modo intermitente, até que Constantino optasse pela segunda, sessenta anos depois. A hostilidade estatal foi exercida de maneira universal, persistente e devidamente legal. Não havia mais histeria em massa, apenas uma implacável burocracia. Todos tinham de obter

certificados atestando que haviam realizado os sacrifícios aos deuses oficiais. Alguns destes foram recuperados de sítios arqueológicos egípcios. Assim:

À comissão designada para supervisionar sacrifícios na vila da Ilha de Alexandre. De Aurélio Diógenes, filho de Sátabo, da vila da Ilha de Alexandre, com 72 anos e uma cicatriz na sobrancelha direita. Sempre realizei sacrifícios aos deuses e agora, em sua presença, conforme o édito, fiz um sacrifício e uma libação e compartilhei dos víveres sagrados. Peça-lhes que certifiquem isso abaixo. Adeus: eu, Aurélio Diógenes, apresentei esta petição.

Não há dúvidas de que tanto essa perseguição quanto outras posteriores foram de extrema eficiência. O sangue dos mártires, como atestara Tertuliano, podia ser a semente da fé; contudo, as posses da Igreja eram uma tentação à conciliação. Em 250, por exemplo, a Igreja em Roma era rica o bastante para sustentar um bispo, 46 presbíteros, sete diáconos, sete subdiáconos, 42 acólitos e 52 exorcistas, leitores e porteiros; dispunha de uma lista de caridade de mais de 1.500 membros. Inventários estatais mostram que vastas quantidades de bens foram confiscadas, ouro e prataria, vestimentas e ornamentos preciosos, provisões de alimentos e roupas, livros e dinheiro. O clero cristão podia mostrar-se mais disposto a abrir mão de suas vidas que dos objetos de valor da Igreja. Cipriano, escrevendo da África, reportou a ocorrência de apostasia em massa, liderada pelos bispos; multidões reuniram-se perante os magistrados para fazer suas retratações, “apresentando-se espontaneamente às comissões encarregadas de tal ato pavoroso”. Houve um colapso generalizado da moral: “muitos bispos, que deveriam ter sido um estímulo e exemplo para os demais, abriram mão de seu ministério sagrado, desertaram seu povo, abandonaram a diocese, tentaram ganhar dinheiro, tomaram posse de propriedades por meios fraudulentos e envolveram-se em usura”. Alguns dos fiéis faziam sacrifícios

para o Estado mas, ao mesmo tempo, continuavam como cristãos; na Espanha, por exemplo, há relatos de cristãos agindo como sacerdotes cívicos. A Igreja jamais foi capaz de adotar uma política uniforme no tocante à perseguição. Assim, verificam-se agudas disparidades quanto ao grau de concessão a adotar, não apenas entre regiões, mas dentro delas. Antigos cismas entre os cristãos “revivescentes” e “oficiais” ressurgiram de imediato e mesclaram-se inextrincavelmente a questões doutrinárias. Se as perseguições esporádicas a “extremistas” cristãos tendiam a reforçar a ortodoxia na Igreja, como já observamos, a perseguição às cegas, sobretudo por períodos muito longos, a enfraquecia em muitos sentidos, principalmente por solapar sua unidade.

Entrementes, a fustigação sistemática de imensos grupos no seio do império também enfraquecia o Estado e não menos no exército, onde os cristãos eram numerosos. A perseguição de Décio teve de ser suspensa quando ocorreram problemas na fronteira. Éditos posteriores, de cerca de 300, jamais foram totalmente aplicados no Ocidente por esse motivo. Além disso, as medidas contra os cristãos tornavam-se cada vez mais impopulares. Ao passo que, nos séculos I e II, a hostilidade oficial era uma resposta ao sentimento anticristão entre as turbas urbanas; a partir de 250, o Estado em geral tinha de agir por conta própria e, na verdade, contra a crítica pública. Há um ar de desespero na última grande onda de perseguições, conduzida por Maximiano entre 308 e 312. Em Damasco, segundo Eusébio, as autoridades “detiveram as prostitutas do mercado e, sob ameaça de tortura, forçaram-nas a declarar, por escrito, que já tinham sido cristãs e a testemunhar as orgias praticadas nas igrejas cristãs”. Essa tentativa deliberada de retomar antigas calúnias sugere que haviam perdido sua potência. Pelo contrário, os cristãos há muito eram reconhecidos como elementos virtuosos e basicamente inofensivos na comunidade. Eram, decerto, diferentes. Nas palavras da assim denominada Epístola a Diogneto:

Eles vivem em seus próprios países, mas apenas como visitantes (...) para eles toda terra estrangeira é uma terra natal, e toda terra natal, estrangeira. (...) Têm uma mesa comum, mas, no entanto, não é comum. Existem na carne, mas não vivem para a carne. Passam sua existência na terra, mas sua cidadania é nos céus. Obedecem às leis estabelecidas e, em suas próprias vidas, procuram superar as leis. Amam todos os homens e são perseguidos por todos. (...) São pobres e se tornam muitos ricos. Falta-lhes tudo e em tudo abundam. São humilhados e sua humilhação torna-se sua glória. Abusam deles — e bendizem. Sofrem injúrias e são justificados. São insultados e pagam os insultos com honra.

Era o espírito cristão de amor mútuo e caridade comunal que mais impressionava os pagãos. Tertuliano cita seus comentários: “como esses cristãos amam-se entre si!”. E acrescenta que os fundos que financiavam sua caridade eram, em essência, voluntários: “todos os homens, uma vez por mês, trazem alguma modesta moeda ou quando deseja e, tão somente, se assim o desejar e se puder — pois ninguém é obrigado”. E os fundos são gastos “não em banquetes e orgias”, mas “para alimentar os pobres e enterrá-los, para crianças desprovidas de posses e pais, além de escravos que envelheceram e marinheiros que naufragaram; e qualquer um que possa estar nas minas, nas ilhas penais, na prisão (...) torna-se pensionista de suas confissões”. Os cristãos tinham expandido sobremaneira os antigos bens caritativos da diáspora judaica. Dirigiam um miniestado, em que o bem-estar dos cidadãos era responsabilidade dos governantes; e isso, dentro de um império em que, em sua maior parte, não havia prestação de serviços sociais. O imperador Juliano, procurando restabelecer o paganismo no século IV, tentou introduzir fundos de caridade similares para os pobres. Em uma carta ordenando que o clero imperial desse-lhes início, comentou: “por que não observamos que é em sua benevolência para com os estranhos, seu cuidado para com os túmulos dos mortos e a aparente santidade de duas

vidas que eles mais fizeram para ampliar o ateísmo?” (isto é, o cristianismo). A seu ver, era “vergonhoso que, quando nenhum judeu jamais tem de mendigar e os ímpios galileus sustentam não apenas seus próprios pobres, mas também os nossos, todos podem ver que nosso povo não recebe qualquer auxílio de nossa parte”. Juliano notou com amargura o importante papel desempenhado pelas cristãs. Disse ele a cidadãos eminentes de Antioquia: “todos vocês permitem que suas mulheres levem tudo de sua casa para os galileus. As esposas alimentam os pobres à sua custa e os galileus levam o crédito”. As mulheres desincumbiam-se de funções muito mais amplas nos fundos caritativos cristãos que nas organizações correspondentes na diáspora judaica; essa foi uma das razões por que o cristianismo assumiu o antigo papel proselitizante do judaísmo — que, agora, tinha cessado de se expandir. O cristianismo oferecia sólidas vantagens para as mulheres. Tratava-as como iguais aos olhos de Deus. Instruía os maridos no sentido de tratar suas esposas com a mesma consideração mostrada por Cristo para com sua “noiva”, a Igreja. E oferecia-lhes a proteção da doutrina incomumente definida de Jesus acerca da santidade do matrimônio. As mulheres convertidas deram início à penetração cristã nas classes superiores e, depois, criaram seus filhos como cristãos; por vezes, lograram converter seus maridos.

Todavia, somente esses fatores não teriam persuadido o Estado a reverter sua política e abraçar o inimigo. A verdade é que, no decorrer das operações anticristãs, em larga escala da segunda metade do século III, o Estado foi forçado a admitir que seu inimigo mudara e tornara-se um aliado em potencial. Na longa batalha pela supressão da clivagem interna, pela codificação de sua doutrina e expansão de suas fronteiras, o cristianismo havia se tornado, sob vários aspectos impressionantes, uma imagem do próprio império. Era católico, universal, ecumênico, ordenado, internacional, multirracial e cada vez mais legalista. Era administrado por uma classe profissional de eruditos que, sob determinados aspectos, faziam

as vezes de burocratas, e seus bispos, como governadores imperiais, legados ou prefeitos, detinham amplos poderes discricionários para interpretar a lei. O cristianismo estava se tornando o *Doppelgänger*^[09] do império. Ao atacá-lo e enfraquecê-lo, o império estava se debilitando. Afinal, o cristianismo tinha se tornado um fenômeno tão secular como espiritual: era uma imensa força para a estabilidade, com suas próprias tradições, propriedade, interesses e hierarquia. Diferente do judaísmo, não possuía aspirações nacionais incompatíveis com a segurança do império; pelo contrário, sua ideologia servia às metas e necessidades do estado universal. O cristianismo fora levado ao encontro do Estado pelo ímpeto de seu próprio sucesso. Não seria prudente que o Estado reconhecesse essa bem-vinda metamorfose e contraísse, por assim dizer, um casamento de conveniência com a “noiva de Cristo”? Desse modo, abandonaria uma religião estatal que parecia cada vez mais desesperançada, requerendo suporte público apenas para manter-se viva, e substituí-la-ia por um parceiro jovem e dinâmico, capaz de se desenvolver e ajustar para apoiar o império com sua força e entusiasmo. Aqui reside a lógica muito mundana do édito de tolerância de Constantino: este percebeu que o cristianismo já possuía muitas das características de uma Igreja do estado imperial.

Entretanto, a posição adotada por Constantino, de tolerância religiosa generalizada, não era sustentável por muito tempo. Talvez não houvesse lugar para o equilíbrio religioso no mundo antigo. O império, à medida que se tornava menos liberal, achava impossível não perseguir o cristianismo. Agora, tendo aceitado o cristianismo, achava cada vez mais difícil não perseguir seus inimigos, internos e externos. As mesmas forças compulsivas encontravam-se em ação na Igreja. O modo pelo qual converteu-se, de um corpo sofredor e vitimado que implorava por tolerância em uma corporação coerciva que exigia monopólio, é digno de um estudo mais detalhado.

O problema, na verdade, gira em torno da existência de uma classe clerical à parte e exclusiva. Como vimos, tal fenômeno era praticamente

desconhecido da Igreja em seus estágios mais remotos, mas entranhou-se no século III. Constantino, tendo reconhecido o cristianismo — na verdade, decidido fazer dele uma espora de seu Estado —, sentiu que não tinha alternativa a não ser admitir a existência de uma classe clerical e prover adequadamente sua subsistência. Claro que nada havia de novo nisso. O imperador fora o *Pontifex Maximus* dos deuses, assim como, agora, considerava-se um bispo. Os sacerdotes pagãos eram funcionários estatais pagos, que se reuniam semanalmente a portas fechadas como um ato de governo; as virgens vestais percorriam as ruas, em carruagens estatais veladas, e sentavam-se em um camarote imperial durante os jogos. Constantino deu início à transferência de privilégios para o clero cristão quase que desde o início, eximindo-o do ofício público compulsório (que era oneroso e caro) nas vilas, e, nas zonas não urbanas, do pagamento dos impostos distritais. Isso implicava *status* de classe, o secular subscrevendo o espiritual. De fato, Constantino foi o primeiro a empregar as palavras “clerical” e “clérigo” nesse sentido — e, uma geração depois, o anticristão Juliano já utilizava esses termos em um sentido pejorativo.

Claro que o favor do Estado ampliou sobremaneira o valor do *status* clerical, bem como a desejabilidade do ofício, particularmente nos níveis mais elevados. O concílio ocorrido em Sárdica, nos Bálcãs, em 341, por exemplo, procurou impedir as transferências de bispos de uma sede episcopal para outra, como “um mau costume e uma grave fonte de corrupção”. Observou-se, com severidade, que “não se veem bispos desejando ser transferidos de uma grande sede episcopal para outra menor: todos estão em chamas com o fogo da cobiça e são escravos da ambição”. O historiador Amiano, pagão, mas, por via de regra, justo com relação ao cristianismo, estabeleceu uma conexão entre as eleições episcopais disputadas e a receita da diocese. Destarte, após a batalha eleitoral entre Dâmaso e Ursino pelo bispado de Roma em 366, Amiano reporta que 137 corpos foram encontrados em uma igreja — no local onde é hoje a basílica

de Sta. Maria Maior. Naturalmente, acrescenta ele, essas coisas aconteciam porque, uma vez no ofício, os bispos de Roma:

ficam livres de preocupações financeiras, enriquecidos por ofertas de mulheres casadas, andando de carruagem, vestindo-se de forma esplêndida, tomando parte de festins luxuriantes — seus banquetes são melhores que os imperiais. Mas poderiam ser felizes de fato se, desprezando a vastidão da cidade, em que podem ocultar suas faltas, vivessem como os bispos provinciais, com severa abstinência na comida e na bebida, trajes simples, olhos voltados para o chão — proclamando-se homens puros e reverentes perante a eterna divindade e seus verdadeiros adoradores.

Os cânones de Sárdica também indicam que os ricos e bem relacionados estavam abrindo seu caminho na Igreja visando unicamente ao progresso material. Eles determinam: “se for oferecido um bispado a um homem rico, ou advogado, ou funcionário público, ele não deve ser ordenado, a menos que tenha servido anteriormente como leitor, diácono ou sacerdote, e assim eleve-se à categoria mais alta, o episcopado, por promoção progressiva (...) a ordenação só deve ser conferida àqueles cuja vida inteira tenha estado sob escrutínio durante um longo período e cujo valor tenha sido provado”. Esse cânone revelou-se totalmente ineficaz, a julgar pelo número de clérigos famosos que o quebraram ou conseguiram que o quebrassem em seu benefício. Era comum que o Estado ou grupos de interesses particulares impusessem seus candidatos a cargos eclesiásticos vitais, independentemente de seu *status*. Sto. Ambrósio foi batizado, passou pelos diversos postos clericais e foi consagrado bispo de Milão — tudo em um período de oito dias. Entre os leigos ordenados diretamente para o presbiterato estavam Sto. Agostinho, S. Jerônimo, Orígenes e Paulino de Nola. Fabiano era leigo quando foi feito Papa, em 236; Eusébio era apenas um catecúmeno quando foi feito bispo de Cesareia, em 362; outros bispos

leigos foram Filogônio de Antioquia, em 319, Nectários de Constantinopla, em 381, e Sinésio de Ptolemaida, em 409. Eusébio, deve-se acrescentar, foi entronizado pelos militares, assim como Martinho de Tours e Filiaster da Bréscia. Gregório de Nazianzo diz que era comum, no século IV, que os bispos fossem eleitos “do exército, da marinha, do arado, da forja”. Jerônimo queixou-se: “quem era ontem um catecúmeno hoje é bispo; outro muda-se, de um dia para o outro, do anfiteatro para a igreja; um homem que passou a noite no circo encontra-se no altar na manhã seguinte, e outro que era, há pouco, patrono do palco, é agora um consagrador de virgens”. O suborno direto também era frequente. João Crisóstomo, bispo de Constantinopla, descobriu seis casos de simonia episcopal no sínodo que convocou em Éfeso, em 401. Eles confessaram tudo: “subornamos — reconhecidamente — para que fôssemos feitos bispos e isentados dos deveres civis”. Pediram para ser confirmados ou, caso fosse impossível, que lhes devolvessem seu dinheiro. Eram, claro estava, homens pequenos: “alguns de nós demos mobília pertencente à esposa”. Seu suborno foi-lhes devolvido e, após a queda de Crisóstomo,^[10] também seus bispados, mantendo suas mulheres ao mesmo tempo.

Quase desde o princípio, o Estado procurou restringir a exploração dos privilégios clericais ou, pelo menos, utilizá-la para fins seculares. Já em 320, e outra vez em 326, Constantino tentou impedir a evasão tributária por parte dos ricos por meio de éditos que proibiam os decuriões, seus descendentes e outros grupos abastados de entrar para o clero; o sacerdócio deveria estar aberto apenas “aos proprietários de pequenas fortunas, não passíveis de serviços municipais compulsórios”. O mérito de tal regra, no entender de Constantino, era que ele, como imperador, podia dispensar exceções a ela. Constantino desejava um sistema em que o clero fosse basicamente recrutado a partir de grupos sem influência, além de homens de sua própria escolha das classes superiores. Logo, o Estado já estava agindo de maneira discriminatória. Continuou a fazê-lo de um número

crescente de modos. Amiano comenta que Constantino II permitiu que o clero fizesse uso do sistema de transporte imperial de graça, em viagens oficiais. Era uma resolução discriminatória, que favorecia os bispos ortodoxos: segundo Amiano, eles levaram o sistema à falência, viajando em hordas para sínodos intermináveis, assegurando que a ortodoxia seria sempre majoritária. E o clero considerado heterodoxo poderia usufruir de privilégios fiscais? Mais uma vez, Constantino forjou para si uma arma útil. Posicionava-se contra a maior parte dos cismáticos e hereges a pedido do clero ortodoxo; mas, no caso dos novantistas, por exemplo, determinou que “eles devem possuir com firmeza, sem inquietação, seus próprios edifícios eclesiásticos e locais de enterro”, bem como outras propriedades “adquiridas de alguma outra forma” — e seus sacerdotes receberam isenção análoga. Constantino justificou sua decisão pelo fato de os novantistas diferirem dos católicos em aspectos disciplinares, não doutrinários. Seus verdadeiros motivos, sem dúvida, eram muito diversos; e a extensão ou restrição dos privilégios fiscais claramente proporcionavam, a ele e a seus sucessores, uma voz poderosa nos negócios internos da Igreja.

Juliano reconhecia que a força da Igreja ortodoxa fundamentava-se, em grande parte, na discriminação imperial a seu favor. Segundo Amiano, tentou atomizar a Igreja extinguindo o sistema:

ele determinou que os sacerdotes de diferentes seitas cristãs, bem como seus partidários, fossem admitidos no palácio e expressou gentilmente seu desejo de que, suas contendas sendo superadas, cada um pudesse seguir suas próprias crenças, sem obstáculos ou medo. A seu ver, a liberdade para expressar suas opiniões só faria aprofundar suas diferenças, de modo que ele jamais fosse confrontado por um povo unido e comum. Por experiência, ele achava que não há besta selvagem que seja tão hostil aos homens como os cristãos são uns para com os outros.

Na época de Juliano, porém, o cristianismo oficial já estava entranhado o bastante para sobreviver a tais táticas; continuamente ampliava seus privilégios legais e frustrava os esforços do Estado em reprimi-los. Havia ficado rico — muito rico, de fato. Como organização ilegal, fora proibido, ao menos em teoria, de adquirir propriedades até o édito de tolerância. Com efeito, acabara conseguindo muitas posses: por compra, doação ou herança. Com a tolerância, no entanto, e a remoção de todas as restrições legais por um édito de 321, as dotações multiplicaram-se. Passou a ser comum que viúvas e homens ricos deixassem um terço de suas propriedades para a Igreja; as tropas cristãs foram ensinadas a tratar a “noiva de Cristo” como mais um filho em suas heranças. Houve abusos também. Juliano, infalível especialista no lado mais negro do cristianismo, escreveu que não mais “permitiria que os ‘clérigos’ assumissem o papel de juízes e redigissem testamentos e tomassem a herança de outros homens, destinando tudo a si mesmos”. Na segunda metade do século IV, pela primeira vez, há indícios de queixas públicas contra a riqueza do clero cristão e o esplendor de suas construções. Alguns escritores cristãos anotaram: “nossas paredes resplandecem a ouro”, escreveu Jerônimo, “e o ouro reluz em nossos tetos e nos capitéis de nossas colunas; todavia, Cristo está morrendo em nossas portas, na pessoa de seus pobres, nus e famintos”. Entrementes, outros também estavam morrendo: mulheres e homens ricos com testamentos a fazer e riquezas a legar. Pela primeira vez, também, veem-se tentativas, por parte do Estado, de impedir que uma proporção muito grande da riqueza coletiva, sobretudo bens imobiliários, caísse na mão-morta da Igreja. Uma série de leis, na década de 360, tratava da riqueza individual e coletiva da Igreja, algumas promulgadas sob Juliano, outras sob seus sucessores cristãos, o que indica que, no entender do Estado, independentemente de sua compleição religiosa, a manipulação, pelo clero, da legislação tributária, bem como a tendência progressiva da Igreja a absorver riqueza, tinham de ser postas sob controle. Em 360, as terras clericais eram, em alguns casos,

sujeitas à taxação e os próprios clérigos foram declarados não isentos de impostos sobre seus rendimentos particulares. Em 362, decuriões que haviam escapado aos serviços públicos compulsórios assumindo postos eclesiásticos receberam ordens de serem dispensados, sendo obrigados, dois anos depois, a transferir suas posses — e, portanto, seus deveres — a um membro da família; mais quatro anos ainda e o clero foi proibido não só de se beneficiar de heranças legadas por viúvas ou tuteladas como de solicitar o mesmo. Jerônimo, em seus comentários a essa última lei, mostrou-se dividido entre seu ultraje perante a discriminação (a seu ver) contra o clero e o desgosto face à perícia com que tergiversavam: “sacerdotes pagãos, atores, jôqueis e prostitutas podem herdar propriedades; apenas os clérigos e monges são proibidos por lei, uma lei não decretada por perseguidores, mas pelos imperadores cristãos (...) contudo, embora a lei seja rígida e minuciosa, a cobiça segue imprudente: por meio da ficção do fideicomisso, desafiamos as leis”.

A associação entre riqueza clerical e a ideia de uma casta privilegiada, propriedade e ortodoxia doutrinária e uma Igreja autoritária e Igreja com posses é patente nos primeiros séculos do cristianismo. Foi, por exemplo, dos elementos ortodoxos da Alexandria do século II, que estavam logrando êxito na batalha pela imposição de sua modalidade de cristianismo sobre as até então dominantes seitas gnósticas e cristãs-judaicas, que veio a primeira defesa de meios mundanos para atingir fins espirituais. Clemente de Alexandria elucidou o comando absoluto de Jesus para que o jovem rico vendesse tudo o que possuía, acrescentando: “um homem tem de dizer adeus ao que tem de injurioso, não ao que pode, na verdade, contribuir para sua vantagem, se ele conhecer seu uso correto; e a vantagem advém dos que são administrados com sabedoria, moderação e piedade (...) as coisas externas não são necessariamente injuriosas”. Igualmente significativo é o fato de Clemente também ter proposto a primeira defesa filosófica e teológica do poder clerical de remitir os pecados.

A discussão quanto à existência de tal poder e sua extensão ia direto ao cerne dos debates interligados sobre a função e *status* do clero, a organização da Igreja e suas relações com o Estado e a sociedade. Com efeito, foi um dos grandes fatores determinantes na história cristã. O batismo, todos concordavam, envolvia uma completa remissão do pecado pelo poder do espírito. Porém, e dali por diante? Os primeiros cristãos haviam pensado em termos de um breve período entre o batismo e a *parusia*. No entanto, com uma escatologia em retrocesso — de fato, em processo de desaparecimento —, o problema dos pecados cometidos após o batismo, talvez no decorrer de toda uma vida, aguçou-se. Alguns, como Constantino, adiavam o batismo até estar no leito de morte; por outro lado, temos evidências do batismo de crianças desde o século II. Como os cristãos batizados poderiam ser absolvidos do pecado? A Igreja teria o poder de fazê-lo? Sem dúvida, a ideia da penitência como uma instituição era desconhecida de Paulo. Houve sugestões nas epístolas pastorais, e a famosa passagem sobre “ligar e desligar”, em Mateus (tendo sido interpolada ou não), podia ser utilizada nesse sentido. No entender de Clemente, como comentamos, a Igreja podia restaurar os proscritos à comunhão plena, e a penitência começara a assumir uma forma institucional na época de Tertuliano. Com efeito, fora basicamente devido a essa questão, sendo, como era, a chave para diversas outras, que ele deixou a Igreja ortodoxa.

Tertuliano era um puritano e, como a maioria deles, tinha uma visão elitista da Igreja. Seu apelo e sua natureza eram universais, mas o processo de seleção, ou eleição, estrito. Uma vez batizado, um cristão tinha de se abster dos pecados graves ou perderia a escolha; o fato de um grave pecado após o batismo provava, na verdade, que ele nunca o recebera. Essa era a clara vontade de Deus; nada havia que a Igreja pudesse fazer a respeito, muito embora dispusesse de poderes de perdão em questões menores. A gota d’água para Tertuliano ocorreu, segundo ele, quando um “grande bispo” (provavelmente Calixto de Roma) decidiu que a Igreja tinha o poder de

conceder a remissão após o batismo, mesmo de pecados sérios como o adultério ou mesmo a apostasia. Foi essa reivindicação em benefício do clero — para ele, inconcebível — que fez do antigo flagelo dos hereges, por assim dizer, o primeiro protestante. E, uma vez tendo renegado os direitos clericais a esse respeito, Tertuliano foi levado, paulatinamente, a questionar os clamores clericais em favor da discriminação de *status* na Igreja. Em seus tempos de ortodoxia, atacara os hereges montanistas por “conferirem até à laicidade as funções do sacerdócio”. Agora, tendo repudiado o poder penitencial, tornou-se ele próprio montanista, pedindo, em *De Exhortatione Castitatis*:

não somos também sacerdotes leigos? (...) a diferença entre a ordem e as pessoas deve-se à autoridade da Igreja e à consagração de sua categoria pela reserva de um ramo especial para a ordem. Porém, onde não há assento de clero, você oferece e batiza e é seu único sacerdote. Pois, onde houver três, existirá uma igreja, ainda que sejam leigos (...) você tem os direitos de um sacerdote em sua própria pessoa, quando surgir necessidade.

Desse modo, Tertuliano atacava bispos que apresentavam o que ele denominava “brandura” no perdão dos pecadores e decaídos. Apelava para “o sacerdócio de todos os crentes” contra os direitos “usurpados” de determinados oficiantes, o “senhorio” não espiritual, a “tirania” dos clérigos. Mesmo uma mulher, se falasse com o espírito, tinha mais autoridade, nesse sentido, que o maior dos bispos. Este representava um ofício vazio; ela, o espírito vivo. A divisão era bem delineada — entre uma Igreja de devotos, que administravam a si próprios, e uma imensa ralé de devotos e pecadores, que tinha de ser administrada por um clero profissional. Como poderia tal Igreja ser equacionada com a doutrina clara de S. Paulo? Tertuliano leu Romanos, como faria Lutero. O Espírito, a seu ver, não relaxa seu rigor; julga

sem parcialidade nem leniência e jamais perdoará alguém em pecado mortal.

Por outro lado, era fácil ver por que os bispos, o clero, a Igreja ortodoxa favoreciam a “brandura”. Esta conduzia à missão universal e, além disso, à emergência e consolidação de uma casta clerical. O poder das chaves seria mantido com maior firmeza em suas mãos caso se concedesse latitude, a ser determinada por seu pessoal e julgamento coletivo. E o poder de decidir se um pecador seria ou não readmitido, necessariamente, baseava-se não em autoridade espiritual, nem em iluminação direta, mas em *status*, na posse de um ofício. Um bispo podia absolver pecados, ou não, apenas como uma pessoa autorizada, indicada e oficialmente ordenada. Logo o privilégio, dependente do ofício, poderia ser estendido a todo o clero ordenado. Então, a clivagem entre clero e laicidade tornar-se-ia completa e a Igreja estaria dividida entre comandantes e comandados.

Tertuliano via com muita clareza as implicações da questão. E não foi por acaso que ela culminou em seu território nativo do Norte da África, nos arredores de Cartago. Tampouco se trata de mera coincidência que o debate sobre a penitência e o perdão tenha irrompido com mais ferocidade no tocante à readmissão dos proscritos. As grandes perseguições imperiais da segunda metade do século III não apenas infligiram imensos danos à Igreja; sob certos aspectos, lesaram o cristianismo de maneira irreversível. As comunidades cristãs foram partidas ao meio até o ponto em que deviam resistir à coerção do Estado; ou melhor, partiram-se em três. Alguns, dos bispos para baixo, mantiveram suas posições, recusaram toda e qualquer conciliação e foram mortos. Outros fugiram a esconder-se ou exilar-se (essa era a orientação da Igreja, até onde havia uma). Outros, ainda, permaneceram e colaboraram, em vários graus diferentes. E, naturalmente, tal colaboração envolveu, com grande frequência, a renúncia às propriedades da Igreja. Quando a perseguição foi suspensa, os fugitivos retornaram, contaram-se os mortos e os registros de todos foram

submetidos a escrutínio público; as querelas e recriminações eram amargas. Quase todos que permaneceram vivos tinham algo a esconder ou justificar; os sem máculas estavam mortos. Agostinho, em sua obra *Contra Cresconium*, oferece um raro vislumbre das acusações mútuas daquele período, na primeira década do século IV, ao citar um certo Purpúreo de Limata, sob interrogatório em um tribunal eclesiástico, invectivando raivosamente contra seus acusadores:

Acham que tenho medo de vocês como os outros? O que fizeram? Foram forçados pelo curador e pelos soldados a abrir mão dos livros sagrados. Como acabaram soltos por eles, se não cederam em algo, ou determinaram que se cedesse? Eles não os liberaram por acaso. Sim, eu matei e pretendo matar quem agir contra mim. Portanto, não me façam dizer nada mais. Vocês sabem que eu não interfiro na vida de ninguém.

Isso foi em Cartago. E, por certo, após o Édito de Milão, muitos em Cartago e nos territórios do antigo império púnico, com sua tradição antirromana, seu separatismo constante e seu senso de independência, idioma e cultura púnicos ou berberes próprios, viam com repugnância a ideia de sua Igreja ter causas em comum com as autoridades imperiais, seus perseguidores até há pouco. Em certo sentido, a Igreja cartaginesa, fundada no século II, tornara-se o repositório da resistência púnica às ideias romanas. Sempre constituíra um forte, quase ortodoxo, elemento judaico. Era estrita, puritana, opondo uma forte resistência a qualquer conciliação com o mundo e suas ideias pagãs. Ela negava a ideia de deveres para com o Estado. Dispunha de seu próprio conceito de fraternidade e acentuada tendência a modelar sua conduta — inclusive quanto à aceitação do martírio — pelo exemplo dos Macabeus. De certa forma, aguardava ansiosamente por Lutero; em um sentido mais concreto, recorria aos Pergaminhos do Mar Morto, uma vez que havia homens da tradição essênia entre seus

fundadores. A insistência essênica original na absoluta pureza ritual encontrou uma nova expressão na recusa dos cristãos africanos a readmitir qualquer um que tivesse transigido com relação à sua fé na época da perseguição. E é claro que isso era particularmente válido para o clero. Quem administrava o batismo devia ser impoluto e descomprometido. E um bispo, que ordena sacerdotes, tinha de estar acima de toda e qualquer recriminação possível. A menos que assim fosse, seus batismos e ordenações seriam ilícitos por completo — seriam, de fato, positivamente malignos, pois uma organização eclesiástica composta por tais homens constituiria uma anti-igreja, dirigida pelo demônio, projetando uma sombra nefanda sobre a verdadeira Igreja dos fiéis. Eis aqui, em suma, uma recapitulação das batalhas dos essênios contra os falsos sacerdotes do Templo profanado.

Esse era o contexto da assim chamada heresia donatista. A maioria dos cartagineses acreditava que as ordens da Igreja eram subjetivas, ou seja, invalidadas por desonra pessoal. Poucos as consideravam objetivas, quer dizer, universalmente e sempre eficazes (desde que a ordenação fosse válida) — e essa perspectiva era cada vez mais popular entre os elementos ortodoxos fora do Norte da África. O conflito estava fadado a ocasionar a contestação de uma sucessão episcopal mais cedo ou mais tarde; e, em 311, foi o que aconteceu. Cerca de oitenta bispos númidas declararam inválida a ordenação de Ceciliano, bispo de Cartago, com base no fato de a cerimônia ter sido conduzida por um bispo *traditor*,^[11] que entregara livros sagrados para serem queimados pelos perseguidores oficiais. Elegeram outro bispo no lugar de Ceciliano e a sucessão foi destinada a Donato. Contudo, como Ceciliano assinalou, muitos dos oitenta bispos, eles mesmos, tinham sido *traditores* — e recusou-se a renunciar. Os dois lados apelaram para Constantino, agora o protetor da Igreja. Após muita investigação e hesitação, o imperador optou por Ceciliano. Aquilo, para os donatistas, era o que faltava para completar a síndrome de perseguição. Agora consideravam a aliança com o Estado constantiniano com horror. Um de seus *slogans* era:

“os servos de Deus são aqueles que são odiados pelo mundo”. Indagavam: “o que tem o imperador a ver com a Igreja?”. As tentativas de Ceciliano e seus adeptos de ocupar seus benefícios enfrentaram a resistência de forças organizadas, em geral bem-sucedidas. Os donatistas conseguiram explorar não apenas o sentimento religioso rigorista de suas congregações como também o nacionalismo púnico e o sentimento antirromano e anti-imperialista. Temos uma breve descrição de Donato, sem dúvida maliciosa, escrita por Optatus, bispo de Mileva: “quando as pessoas o visitavam, vindo de qualquer parte da África, ele não fazia as perguntas habituais sobre o tempo, a paz e a guerra, ou a colheita, mas sempre: ‘como vai o meu partido na sua parte do mundo?’”.

Destarte, a política religiosa sobrepunha-se à da geografia, raça e economia. Constantino manteve o partido ceciliano ou imperialista da Igreja, mas não procurou, ou talvez não teve a capacidade para tal, fazer mais. O catolicismo ortodoxo restringia-se a ricos proprietários rurais e à burguesia urbana romanizada das cidades e vilas costeiras; era a religião da respeitabilidade, conformidade e aceitação do mundo. A Igreja donatista rejeitava o mundo em um sentido político e econômico, exprimindo as aspirações dos nativos pobres das planícies e colinas dos distritos do interior. Por volta de 347, os cecilianos recorreram à violência estatal. Um comissário governamental, Macário, impôs uma espécie de paz imperial, por meio da força e do medo. Muitos donatistas foram mortos — e instantaneamente reverenciados como mártires. A ortodoxia feroz e tradicional da igreja africana, fortalecida pela perseguição pagã, foi rotulada de um dia para outro como heresia — identificada e atacada pelo mesmo poder que perseguira anteriormente em nome de um Estado pagão. O que estava em jogo não era apenas o protesto de uma seita particularista, mas a sobrevivência de uma tradição provincial de cristianismo em um império universal e (para os africanos) parasítico. Constantino convidara o problema ao alinhar o império com a Igreja Católica universal; seus sucessores teriam

de lidar com aquilo. Se perseguiam, originavam um movimento de resistência; se, como Juliano, retiravam o apoio das legiões do partido ortodoxo, os donatistas avançavam e punham em risco os interesses do Estado tanto quanto os da Igreja.

Desde o “Tempo de Macário”, como o chamavam, os donatistas memorizavam um acre folclore de mártires, injustiça e ultrajes. As controvérsias originais foram caindo no esquecimento à medida que classe, raça e nacionalidade cerravam fileiras. Os donatistas eram uma igreja plenamente organizada, com mais de quinhentos bispos, a maioria dos quais, é claro, de pequenas sedes episcopais. Eram basicamente ortodoxos em seu ritual e doutrina; como se viam, ultraortodoxos. Seus sacerdotes recriaram propositadamente as atitudes dos zelotes e andavam em grupos armados de bastões, que chamavam de “israéis”, com que puniam o clero pró-romano reincidente. Quando capturavam uma igreja “ortodoxa”, purificavam-na, tal como os essênios teriam feito, com baldes de cal. E tinham seus exércitos particulares, os “circunceliões”. Há muito mistério em torno da composição, dos motivos e do significado desses bandos. Podiam ser descritos como homens sem-terra e desesperados, praticamente bandoleiros, que viviam nos cemitérios donatistas e suas adjacências, guardando os relicários dos mártires e saindo, de tempos em tempos, para vingá-los. Contudo, também podiam ser vistos como trabalhadores sazonais, exercendo sua atividade sobretudo nas plantações de oliveiras das planícies e colinas do interior, berberes selvagens e semicivilizados, submetidos a uma tradicional e flagrante exploração por parte dos proprietários rurais romanos, a maioria dos quais ausente. Havia, com efeito, imensos latifúndios no Norte da África, pertencentes a milionários romanos, que nem sequer haviam posto os olhos em suas terras até buscar refúgio em Cartago, após a queda de Roma, em 410. Alguns desses ricos homens, herdeiras e viúvas já se tinham tornado católicos ortodoxos em meados do século IV: além deles, havia muitos proprietários locais de

grandes extensões de terra que se identificavam com o partido ceciliano e, é evidente, com a autoridade imperial.

O zelotismo judaico sempre apresentara uma tendência a atacar os ricos, em nome da religião. Os odiados saduceus não se tinham também aliado ao Estado romano, corrompendo, assim, a verdadeira fé e indo em auxílio do cobiçoso opressor? Josefo acusou os zelotes da guerra de 66-70 de “avançar sobre o sangue dos valentes e dos homens de boas famílias”. A conjunção de forças religiosas e econômicas, no caso dos circunceliões, era essencialmente a mesma; tratava-se de mais um episódio de fenômeno contínuo — que mais tarde incluiria, por exemplo, a revolta dos camponeses na Inglaterra, no século XIV. O donatismo era um movimento de homens pobres liderados por um clero puritano. Suas tropas de choque, os circunceliões, eram milenaristas que viam, na ideia da retomada da escatologia, uma oportunidade para um ajuste de contas, primeiro, na Terra. Autodenominavam-se “Capitães dos Santos”. Suas fases da atividade violenta habitualmente coincidiam com períodos de depressão econômica. Protegiam os camponeses endividados aterrorizando os credores e senhores. Da mesma forma, estendiam seus favores aos escravos, que, assim, tornaram-se um elemento poderoso na Igreja donatista. Em um império em que o porte de armas letais era, em termos estritos, ilegal — com exceção de categorias privilegiadas de pessoas —, os circunceliões brandiam as enormes aduelas que utilizavam na colheita das azeitonas. Fora das cidades, suas ameaças costumavam ser suficientes. Caso contrário, ateavam fogo a safras e casas e queimavam e destruíam os documentos relacionados aos escravos. Para Agostinho, o martelo dos donatistas, o ideólogo do império cristão, eles eram agentes da anarquia e do horror social, “hordas ensandecidas de homens abandonados”. Segundo ele, celebravam seus mártires promovendo distúrbios em meio a bebedeiras, o que atribuíam à sobrevivência de tradições pagãs. Sem dúvida, havia elementos pagãos residuais nas colinas e áreas rurais; no entanto, o mesmo havia nas cidades,

de maneira idêntica. E os católicos, tanto quanto os donatistas, apreciavam esses dias tumultuados dos devotos. O verdadeiro medo de Agostinho advinha de seu ódio à dissensão religiosa aliada à revolução social. “Que mestre havia”, inquiriu ele, “que não fosse compelido a viver em estado de pavor de seu próprio escravo, se este se tivesse posto sob a proteção dos donatistas?” Além disso, ele conseguiu igualmente, decerto com exagero, mas também com uma certa dose de justiça, mostrar os donatistas criando impérios particulares, à revelia da lei. Houve o caso do bispo de Timgad, que legou uma das maiores catedrais já construídas na África. Segundo Agostinho, ele viajava “com poder intolerável, acompanhado por guarda-costas, não porque temesse alguém, mas para inspirar medo nos demais. Oprimia viúvas, desapossava os pequenos proprietários, distribuía o patrimônio alheio, rompia casamentos, providenciava a venda das propriedades de pessoas inocentes e tomava para si uma parte dos lucros, enquanto seus donos choravam”. Claro que essa descrição pode ser interpretada de duas formas: de um homem perpetrando injustiças ou procurando corrigi-las.

A luta religiosa, de fato, lança uma luz esclarecedora sobre as tensões sociais e econômicas do Império Romano do século IV. Uma peculiaridade da Igreja donatista era a capacidade e disposição de seus bispos e sacerdotes de fazer uso do púnico tanto quanto do latim. Tinham serviços vernaculares; pode até ter havido traduções vernáculas das Escrituras. A postura política e econômica era antirromana, e o posicionamento cultural, até certo ponto, antilatino. Os escritos remanescentes sobre a controvérsia donatista acendem, por assim dizer, um holofote periódico sobre o palco norte-africano; sobre outras partes, sabe-se muito menos, mas por vezes há indícios de padrões similares de conflitos e tensões. Era uma característica dos montanistas, por exemplo, falar o idioma ou patoá local — ou, com frequência, tribal — das áreas em que operavam; faziam-no, por exemplo, na Frígia. Esse era um dos motivos de seus indubitáveis êxitos. É difícil

determinar até onde o cristianismo inconformista agia em conjunto com o tribalismo e nacionalismo locais e é ainda mais difícil provar que tal ação fosse deliberada e sistemática. Contudo, é provável que, praticamente, desde os tempos mais remotos, os grupos cristãos das partes mais dispersas do império tenham sido identificados ou se identificado com as aspirações e ressentimentos locais. Isso ajudaria a explicar as primeiras perseguições, sempre conduzidas exclusivamente em nível local. Explicaria, também, a ansiedade do cristianismo ortodoxo por se desvencilhar desse tipo de aventureirismo religioso — os montanistas sendo um exemplo notável, mas não o único. A partir do século II, a Igreja Católica, como cada vez mais se autodenominava, enfatizava sua universalidade, sua uniformidade linguística e cultural, sua transcendência geográfica e racial — em suma, sua identidade de objetivos com o império. Esses são os temas da maioria dos propagandistas católicos da escola romana, sobretudo no século III. Em seu devido tempo, a Igreja ortodoxa recebeu sua recompensa: o reconhecimento imperial, sua beneficência e apoio contra os inimigos. Afinal, e essa é a questão principal, os inimigos da Igreja Católica já não eram os inimigos do império mesmo antes do estabelecimento da aliança? A partir da perspectiva antinômica de Juliano, mais uma vez obtemos um vislumbre da verdade. Em uma carta em que defendia sua política religiosa de retirar o apoio militar estatal da ala ortodoxa do cristianismo, ele argumenta com veemência que sua determinação pusera um fim ao derramamento de sangue. “Muitas comunidades inteiras dos assim chamados hereges”, alega, “foram, na realidade, chacinadas, como em Samosata e Cízico, na Paflagônia. Bitínia e Galácia, entre várias outras aldeias tribais, foram saqueadas e destruídas — ao passo que, no meu tempo, o exílio terminou e a propriedade foi restituída.” Eis, aqui, uma descrição da Igreja Católica e do Estado Romano agindo em conjunto — por razões diversas, mas compatíveis —, ao longo de uma ampla área, no sentido da imposição da ordem, da uniformidade e do controle central. E, naturalmente, um dos motivos por que a política do

próprio Juliano, por mais idealista que fosse, fracassou e foi abandonada e revertida foi o fato de que a diversidade de crenças religiosas era inconciliável com as necessidades estritamente seculares da administração imperial.

Assim, muito embora não haja evidências reais de que o cristianismo primitivo, em qualquer estágio de sua formação, tenha constituído uma força social revolucionária, de forma consciente ou inconsciente, o que ele realizou de fato foi engendrar uma miríade de seitas divergentes (derivadas de particularidades locais e agravando-as), bem como uma corrente dominante que se identificava com o império, as classes dominantes e o *status quo*. Assim, o cristianismo gerou e refletiu forças que contribuíam para a coesão do império, ao mesmo tempo que procuravam dilacerá-lo. Em Roma e Constantinopla, os cristãos eram ortodoxos e imperiais. No Norte da África, eram, em sua maioria, cismáticos e nacionalistas. E, em grandes extensões do império, os elementos cristãos constituíam uma diversidade de grupos turbulentos, cada qual procurando enfiar suas próprias cunhas nas rachaduras da estrutura imperial. Além disso, esses grupos divergentes não raro imbricavam-se. Em determinada ocasião, em uma única cidade frígia, havia igrejas dirigidas por montanistas, novantistas, encratitas^[12] e apotatitas^[13] (ou sacóforos), todas seitas proibidas. Espalhados por todos os territórios imperiais, havia variedades de entusiastas cristãos, sacerdotes desertores ou *vacantivi*, *catenati* ou “os de cabelos longos”, ascéticos acorrentados, monges fanáticos ladrões e um grande número de grupos heréticos. Na década de 390, Filástrio, o idoso bispo de Bréscia, que passara toda a sua vida coletando informações acerca de heresias, havia compilado uma lista de 156 delas diferentes — todas ainda florescentes. A heresia exercia uma particular atração sobre membros de tribos desalojadas ou situadas dentro de áreas submetidas a punições coletivas, bandos de desertores do exército ou fugitivos de investidas bárbaras, que viviam do roubo. E, tanto para as autoridades imperiais como para a Igreja ortodoxa, o

aspecto mais assustador da heresia (sobremaneira do tipo montanista ou donatista) era a velocidade com que conseguia propagar-se, saltando, como um incêndio em um prado, de um tufo local de ressentimentos para o seguinte. Roma havia tolerado as antigas religiões tribais, desde que não importassem sacrifícios humanos, por serem, em essência, tão conservadoras quanto a sua própria; todas subscreviam estruturas humanas hierárquicas. A heresia cristã, por sua vez, era, quase que por definição, contrária à autoridade; além disso, conectava, em comunhão profana, homens cujas ideias eram, sob todos os demais aspectos, meramente tribais — ou até criminosas —, munindo-os de conceitos transcendentais e perigosos.

Por todos esses motivos, o Estado imperial viu-se forçado — e não de má vontade — a tornar-se o órgão de imposição da ortodoxia cristã. Na época de Teodósio, no século V, havia mais de cem estatutos ativos contra a heresia e os hereges. O primeiro estatuto geral, remontando à década de 380, apresenta a natureza basicamente secular das preocupações do Estado, que ataca a heresia, agora, como outrora investira contra o cristianismo como um todo: por ser uma fonte de desordem. Daí as sanções serem impingidas aos que “alimentam disputas religiosas (...) provocando qualquer agitação contra a regulação da Nossa Tranquilidade, como autores de sedição e como perturbadores da paz da igreja, (...) não deverá haver oportunidade para que nenhum homem saia em público e argumente a respeito de religião, nem a discuta ou dê qualquer conselho”.

Tal lei era, de fato, muito severa, já que parece proibir o debate religioso de qualquer tipo fora, presumivelmente, dos canais autorizados. Contudo, sob determinados aspectos, não passava da culminação lógica de uma sucessão de eventos deflagrada pela decisão de Constantino de buscar o estabelecimento da aliança com o cristianismo ortodoxo. Com efeito, em grande medida o próprio Constantino podia ter consciência dessa lógica à época de seu Édito de Milão. Sua política era, e continuou sendo, a da

tolerância, como entre o cristianismo e o paganismo; ateve-se a ela e dela se orgulhava — pois havia, em suas próprias palavras, “deixado seus Templos para eles”. Entretanto, sua atitude com relação às divergências no seio do cristianismo não era a mesma; na verdade, um de seus principais motivos para tolerar o cristianismo podia residir no fato de que este oferecia ao próprio imperador — e ao Estado — a oportunidade de controlar a política eclesiástica quanto à ortodoxia e ao tratamento da heterodoxia. É evidente que Constantino não estava preocupado com a verdade doutrinária. Até onde possível, desejava que a Igreja fosse universalista e inclusiva. Em uma carta ameaçadora que escreveu ao bispo Atanásio, em c. 328, alertou: “como você conhece meus desejos, ore para admitir livremente todos que desejarem ingressar na igreja. Caso chegue aos meus ouvidos a notícia de que você impediu alguém de tornar-se membro, imediatamente enviarei um oficial para depô-lo e enviá-lo para o exílio”. Ele sabia que Atanásio, embora ortodoxo, era um homem violento, que chicoteava regularmente os clérigos novatos e aprisionava ou expulsava bispos. Não era esse o tipo de Igreja desejado por Constantino: sua Igreja tinha de refletir o melhor do império — harmonia, serenidade, multiplicidade na unidade. Da mesma forma, desaprovava os debates doutrinários, pelos quais não alimentava simpatia nem compreensão. Sua primeira reação diante da controvérsia ariana foi que se tratava de uma bagatela — “um ponto de polêmica (...) sugerido pelo espírito contencioso e fomentado pelo lazer mal orientado (...) um mero exercício intelectual”. Para ele, a questão era “por demais sublime e abstrusa” para ser definida com certeza, ou, se definida, acima das capacidades da maioria das pessoas. Tratava-se de algo “pequeno e muito insignificante”. Ele instou que os dois lados “poupassem palavras” e “exibissem idêntico grau de tolerância e recebessem o conselho justamente oferecido por seu servo e companheiro”.

Era nesse espírito que Constantino (e a grande maioria de seus sucessores) encarava seu papel na política eclesial. Ele devia ser um mediador, papel em

que era bom e que apreciava. Com base nas descrições feitas por Eusébio, de Constantino presidindo o Concílio de Niceia, em 325, bem como em outras grandes reuniões eclesásticas, vemos o imperador em seu elemento, organizando cerimônias elaboradas, procissões e entradas dramáticas e serviços esplêndidos. Ele trouxe sua habilidade em relações públicas para a administração dos negócios da Igreja. Era algo muito distante dos dias dos “pilares” e do Concílio de Jerusalém. Pode-se atribuir a Constantino, com efeito, a criação do espetáculo e do ritual da prática conciliar cristã. Ele procurou, também, estabelecer a tônica do debate: irenista, conciliatório, urbano. Foi ele quem insistiu, como uma fórmula para a conciliação, na inserção da expressão “consubstancial ao Pai” na profissão de fé. “Ele aconselhou todos os presentes a concordar”, conta Eusébio, “e a subscrever seus artigos e assentir-lhes, com a inserção da palavra ‘consubstancial’, que, além disso, ele mesmo interpretou”. Constantino, de acordo com os interesses do Estado, estava ansioso por evitar uma rixa e, caso ocorresse alguma, procurar uma solução honrosa. Por isso, embora em Niceia tenha tomado as providências necessárias para que uma maioria esmagadora de bispos condenasse determinadas crenças específicas de Ário e seus seguidores, mais tarde ele se mostraria ávido pela restauração deste, com base em uma confissão de fé; de novo, em 321, para evitar uma disputa com os donatistas pela igreja construída em Constantina (Cirta), que estes haviam ocupado e que era reivindicada pelos ortodoxos, Constantino deu aos donatistas o edifício estatal da Alfândega, como compensação. Em suma, o imperador colocava a ordem e a estabilidade, o governo, acima de qualquer outra consideração religiosa. Contudo, quando a dissensão, em seu entender, constituía um desafio ao governo, agia de maneira impiedosa. Em 316, reputou necessário perseguir os donatistas e assim o fez; um sermão donatista queixava-se de que “os juízes locais receberam ordens imperiosas para agir e colocar em movimento o poder secular; os prédios foram cercados por tropas; nossos seguidores abastados ameaçados de proscrição e

os sacramentos profanados; uma turba de pagãos atirou-se sobre nós e nossos edifícios sagrados tornaram-se cenário de festins profanos”. Em seguida, em 333, no primeiro caso de censura empregada em defesa dos interesses cristãos, Constantino ordenou uma ação selvagem contra os escritos arianos: “se for encontrado qualquer tratado composto por Ário, que seja atirado às chamas (...) a fim de que não reste dele qualquer recordação (...) [e] se alguém for pego ocultando um livro de Ário e não o trouxer de pronto para fora e queimá-lo, a penalidade será a morte; o criminoso deverá sofrer sua punição imediatamente após a condenação”.

Tal ferocidade trai um elemento de exasperação. Com efeito, pode-se dizer que a atitude dos imperadores para com suas responsabilidades religiosas tendia a seguir um padrão regular: começavam em um espírito de ecumenismo autoconfiante e terminavam em fúria cega e repressão. Sempre subestimavam a tenacidade com que os clérigos agarravam-se às mínimas distinções, bem como a profundidade de seu *odium theologicum*. O imperador sempre acabava sentindo que tinha de apoiar um partido, atribuir-lhe *status* oficial e destruir os demais, simplesmente para manter a paz; todavia, a escolha nem sempre refletia um bom julgamento, e a paz, assim, não se mantinha. O império, no fim das contas, não solucionou o problema donatista que convulsionava o Norte da África, nem a disputa acerca do livre-arbítrio, que tremulava por todo o Mediterrâneo, nem a imensa série de controvérsias cristológicas que fascinaram o Oriente e o Egito, ao longo dos séculos IV e V. O império abraçou o cristianismo, a fim de renovar suas forças por meio da aquisição de uma religião estatal dinâmica. Na verdade, porém, trocou um ritual do Estado, que era inofensivo porque estava morto, por uma filosofia religiosa que desafiava definições fáceis, pois encontrava-se viva e constituía, portanto, um risco para o cenário administrativo em que se achava. O cristianismo, por natureza, sempre acaba por prejudicar seus patronos seculares.

Gerações de imperadores bateram-se com o problema da divindade cristã e como dar-lhe uma definição final e aceita universalmente, que pusesse termo à discussão. Mas a questão era, por sua própria natureza, insolúvel. No século I, o mundo estava à espera de uma religião monoteísta e universalista. O cristianismo a forneceu. Mas, então: o cristianismo era monoteísta de fato? Em última instância, o que o distinguia do judaísmo era a crença na divindade de Cristo. Se Jesus fosse um mero messias, os dois sistemas religiosos seriam conciliáveis, como, aliás, argumentaram os cristãos judeus. Contudo, a insistência de que Jesus era o filho de Deus deixou o movimento de fora dos limites mais extremos do pensamento judaico e não apenas separou os sistemas como criou entre eles uma inimizade mortal. Essa situação acabaria gerada pela vitória da teologia paulina. A divindade de Cristo dotou o cristianismo de seu extraordinário impacto inicial e auxiliou em sua universalidade. No entanto, legou um dilema aos teólogos cristãos: como explicar a divindade de Cristo e, ao mesmo tempo, manter a singularidade de Deus? Não haveria dois Deuses? Ou, se o conceito do Espírito fosse introduzido como uma manifestação à parte da divindade, três?

A questão tornou-se irritante em um estágio muito inicial da história cristã. Uma solução possível era considerar Cristo uma manifestação de um Deus monolítico e, portanto, sem absolutamente nada de humano. Essa era a linha seguida, de maneira geral, pelos gnósticos. Assim, Valentino escreveu que “Jesus comia e bebia de forma peculiar, não evacuando seus alimentos. Tamanho poder de continência possuía em si que, nele, o alimento não se corrompia, já que ele próprio não continha nenhuma corruptibilidade”. Essa estranha teoria invalidava a maioria dos evangelhos, desvalorizava a ressurreição e tornava a eucaristia uma bobagem. Os docetas, que também pertenciam a essa escola, abordavam o tema de forma direta: uma vez que o corpo de Cristo era uma fantasmagoria, seus sofrimentos e morte não passavam de mera aparência: “se ele sofreu, não era Deus. Se era Deus, não

sofreu”. O cristianismo, assim apresentado, perdia grande parte de seus atrativos. Houve tentativas de satisfazer essa objeção com definições mais sofisticadas. Os monarquianistas, ao mesmo tempo que enfatizavam a unidade de Deus, sugeriam que o próprio Pai desceu sobre a Virgem Maria e tornou-se Jesus Cristo, uma formulação também conhecida como patripassianismo. Os sabelianos expressavam-no de maneira ligeiramente diferente: Pai, Filho e Espírito Santo eram um e o mesmo ser, que é o corpo, a alma e o espírito de uma substância — um Deus em três manifestações. Eram conceitos intelectualmente digeríveis, mas continuavam incompatíveis com o Jesus histórico, que era, agora, parte integral das escrituras canônicas.

Uma segunda linha de solução seria enfatizar a humanidade de Cristo. Essa, claro, fora a preferência, desde o princípio, dos elementos judaizantes no cristianismo e era a essência mantida pelos ebionitas, a vertente abandonada da Igreja de Jerusalém. A objeção, é claro, era que, na época, havia grande dificuldade em diferenciar o cristianismo do judaísmo, sendo impossível manter a teologia paulina ou (entre outros textos canônicos) o evangelho de S. João. A solução intermediária dentro desses moldes era negar a preexistência de Cristo como Deus, que foi mais ou menos o que Ário, o mais importante dos heresiarcas trinitários cristológicos, procurou fazer. Em suas próprias palavras, “somos perseguidos por dizermos que o Filho teve um princípio, mas Deus é sem princípio (...) e dizemo-lo porque ele não é nem parte de Deus nem derivado de qualquer substância”. Segundo o historiador Sócrates, escrevendo por volta de 440, sua verdadeira formulação foi a seguinte: “se o Pai gerou o Filho, o que foi gerado teve um início de existência; por conseguinte, fica claro ter havido um tempo em que o Filho não era. Segue-se pois, necessariamente, que ele teve sua existência a partir do não existente”.

A dificuldade intrínseca do problema reside na falta de espaço de manobra para um curso intermediário. Um teólogo correto, ávido por permanecer ortodoxo, tendia a atirar seu navio a Caribdes ao tentar evitar

Cila.^[14] Dessa maneira, Apolinário, bispo de Laodiceia (em 392), esforçando-se por demonstrar seu antiarianismo, enfatizou a divindade do Senhor em detrimento de sua humanidade, acabando por criar sua própria heresia, que negava que Cristo possuísse uma mente humana. Nestório, bispo de Constantinopla entre 428 e 431, reagindo ao apolinarismo, reasseverou a humanidade de Cristo a ponto de pôr em dúvida a divindade do menino Jesus e, assim, recusar a Maria seu título de *theotokos* ou “portadora de Deus”. Também ele tornou-se um heresiarca relutante. Por sua vez, Eutíquio, um culto monge de Constantinopla, em seu fervor antinestoriano, inclinou-se demais pelo apolinarismo e malogrou no tocante à palavra compulsória de Constantino, “consustancial”. Intimidado a desdizer-se perante um concílio em 448, desistiu em desespero: “até aqui sempre evitei a expressão ‘consustancial após a carne’ [já que tendia a gerar confusão]. Mas vou empregá-la agora, uma vez que sua santidade mo exige”.

O espaço de manobra existente consistia em manipulações verbais, por trás das quais havia conceitos nebulosos. “Consustancial após a carne”, era, com efeito, um desses dispositivos. Todavia, uma fórmula inteligente poderia, ao solucionar um velho problema, acarretar outro inteiramente novo e uma conciliação significativa e satisfatória para uma geração de patriarcas não raro era interpretada de modo antagônico pela seguinte. A memória coletiva da Igreja era um instrumento imperfeito. No século III, por exemplo, ela esquecera as origens dos antigos ebionitas cristãos judaicos e pressupunha que fossem os seguidores de um heresiarca chamado Ebião; este não apenas foi denunciado por escritores ortodoxos como também frases inteiras de suas obras foram criadas para ser refutadas. Todos os tipos de elaborações subsequentes foram erguidas sobre a fórmula nicena, bem como os motivos dos que as aprovavam. Além disso, havia as dificuldades linguísticas. O grego prestava-se à complexidade do debate religioso. Esse foi um motivo importante por que as grandes contendas cristológicas foram todas de origem oriental e não passavam de importações nas áreas de

idioma latino. Nosso termo “essência” pode ser empregado em sentido geral ou particular. Os gregos tinham dois, *hypostasis* e *ousia*, cada um dos quais podia ser utilizado em um ou outro sentido. Alguns dos principais teólogos gregos do século IV começaram a fazer uso de *ousia* no sentido geral e *hypostasis* no particularista — de “pessoa” ou “caráter”. Contudo, a palavra latina para ambos é *substantia* — que, na verdade, é o equivalente exato de *hypostasis*. A expressão latina *essentia*, o correspondente a *ousia*, jamais tornou-se corrente. Os latinos tinham, porém, a palavra *persona*, que utilizavam no sentido particularista. Seu equivalente grego, *prosopon*, não era usado pelos teólogos ortodoxos porque fora desacreditado pelos sabelianos. O resultado era ser relativamente fácil elaborar uma definição no Ocidente latino, muito mais difícil criar uma para o Oriente grego e quase impossível apresentar fórmula traduzível que tanto o Ocidente quanto o Oriente aceitassem de boa vontade. Era difícil para os não teólogos, sobretudo no Ocidente, acompanhar. Agostinho conta a história do general italiano que se envolveu em um debate sobre a Trindade com a impressão de que *homousios* era um bispo oriental. Entretanto, sob alguns aspectos, era ainda mais difícil para os eruditos, já que tendiam a investir as palavras de portentosas imagens retóricas. Por causa disso, Nestório ficou consternado com as implicações da palavra *theotokos*, ou portadora de Deus, aplicada à Virgem Maria. No seu entender, ela significava que Maria era uma deusa. Ele mergulhou em divagações, em virtude dessa única palavra; nas palavras do historiador Sócrates, “essa palavra, *theotokos*, assustava-o como se fosse algum fantasma terrível”.

Pode-se dizer que Roma, falando pelos teólogos latinos de modo geral e assumindo um ponto de vista mais simples e menos sofisticado acerca do assunto, sustentou de maneira consistente uma definição que atribuía a Cristo a divindade plena e evitava acusações de politeísmo por meio do uso da palavra *persona*. Roma, de fato, estava mais interessada em bloquear os subterfúgios e interpretações errôneas dos hereges que em desenvolver uma

fórmula própria que fosse absolutamente abrangente e irrefutável. A exposição mais rematada de seu posicionamento foi feita em um imenso volume ou tomo compilado por Leão, bispo de Roma entre 440 e 461, e enviado para o Oriente como uma declaração autorizada, representando não apenas a visão da mais antiga Igreja apostólica como a opinião unificada do Ocidente latino. Os gregos consideravam os latinos amadores em questões teológicas e, em geral, pessoas bárbaras e mal-educadas. Não obstante, encontravam-se tão divididos entre si que o apoio romano e latino acabou por assegurar o triunfo da facção “ortodoxa” e antiariana no Concílio de Calcedônia, em 451. Cristo era “uma substância conosco no tocante à sua humanidade; como nós em todos os aspectos, com exceção do pecado; no tocante à sua Divindade, gerado pelo Pai antes dos tempos, mas mesmo assim gerado, quanto à sua humanidade, por Maria, a Virgem, a portadora de Deus; um e o mesmo Cristo, Filho, Senhor, apenas gerado, reconhecido em duas naturezas sem confusão, sem mudança, sem divisão, sem separação”.

Essa fórmula intrincada foi mantida para marcar o fim das controvérsias no tocante à corrente principal do cristianismo. Na realidade, seu efeito foi o oposto. Intensificou imensamente o antagonismo entre Oriente e Ocidente, em que o debate trinitário passou a ocupar o posto não tanto de causa do conflito mas de seu campo de batalha mais conveniente e consagrado e, no Oriente, limitou-se a gerar a ilusão de um acordo ecumênico. Contudo, a terminologia da discussão mudou, com os que se recusavam a aceitar o Concílio de Calcedônia agrupados sob o rótulo “monofisistas”. Pode-se alegar que, desde o início, a tendência na Ásia cristã e no Egito foi insistir com rigor em uma interpretação monoteísta do cristianismo. O cristianismo judaico, na verdade, com sua negação da natureza divina de Jesus, jamais avançou com sucesso além da Ásia Menor, rumo à Europa, mas traços seus permaneceram importantes na composição do cristianismo ao longo de toda a costa norte-africana, na Síria, no deserto do Oriente Médio e Nilo

acima. Entrementes, com a evolução da doutrina trinitária na Igreja ortodoxa, a ênfase mudou da insistência em Um Deus para Um Deus Cristo, com uma única natureza divina, não duas. Isso parecia preservar a centralidade de Cristo e manter o princípio monoteísta, ao mesmo tempo diferenciando de forma decisiva o cristianismo do judaísmo, que repudiava Cristo totalmente. Entre os menos sofisticados, sobretudo as tribos do deserto, ainda havia um medo remanescente dos antigos deuses desalojados pelo cristianismo. Agora se acreditava que eles assumissem a forma de demônios — o que era, em certa medida, a doutrina católica oficial — que intervinham constantemente no mundo, infligindo males que variavam desde pequenos desconfortos até terremotos. Apenas um Cristo de plena divindade poderia proporcionar a proteção adequada contra tais criaturas.

A fórmula do Concílio de Calcedônia não gozava, por conseguinte, de ampla aceitação ao sul e ao leste de Antioquia. Foi criado um episcopado subterrâneo e hoje é possível acompanhar seus elementos monofisistas na história de uma série de igrejas cismáticas ou separadas — os coptas do Egito, os armênios, os etíopes e os jacobitas sírios. As divisões trinitárias e cristológicas no Oriente permaneceram sem solução, da mesma maneira como, no extremo ocidental da África, jamais se deu ao cisma donatista uma cura definitiva. O cristianismo ortodoxo parecia triunfante, mas sua força era minada por um sentimento popular que continuava heterodoxo, sobretudo nas áreas tribais. Em um grande arco ao redor dos litorais mediterrâneos oriental e sul, cidades romanizadas resplandescentes, com sua burguesia endinheirada, suas enormes basílicas ortodoxas e seu aparato eclesial de conformidade complacente, testificavam a aparente solidez do mundo cristão. Para o interior, porém, e não raro nas próprias grandes cidades, o cristianismo, tal como imposto no Concílio de Calcedônia, carecia de uma base popular. Essa fonte de fraqueza nunca foi eliminada; de fato, ela recrudesceu e, por fim, toda a estrutura foi varrida em poucas décadas pelas tribos árabes e sua clara doutrina muçulmana de Um Deus.

Desse modo, os erros do estadismo cristão entregaram a Ásia e a África à alternativa muçulmana. A rapidez com que esta foi adotada, aliada aos esforços inúteis do cristianismo para retomar o terreno perdido, é um indicador da força do apelo popular muçulmano, que baniu tudo o que havia de dúbio quanto à unicidade e à natureza do divino.

Por que é que as polêmicas referentes à natureza de Cristo e da Trindade evocavam uma paixão muito maior no Oriente de idioma grego que no Ocidente latinizado? Não é fácil reconstruir a sociologia religiosa do mundo mediterrâneo dos séculos IV e V. Até determinado ponto, existiam elementos de apelo emocional de massa no cristianismo desde o princípio. Isso transparece na descrição do *Pentecostes nos Atos*, de Lucas. E, desde um estágio inicial, as contendas cristãs foram conduzidas, em certa medida, tendo-se em vista um público de massa. Luciano descreve um encontro ao estilo revivalista^[15] conduzido por Alexandre, um dos principais montanistas, elaborado para incitar um frenesi contra os cristãos ortodoxos. A cerimônia ocorreu à noite, com uma grande quantidade de tochas, e começou com uma expulsão ritual dos cristãos, a quem Alexandre denunciava como espiões. Ele gritava “fora, cristãos!”, e sua torcida organizada fora treinada para responder “fora, epicuristas!”. As assembleias de massa e a gritaria de bordões eram características do movimento montanista e, mais tarde, da igreja donatista no Norte da África. As imensas basílicas construídas pelos bispos donatistas para seus rebanhos serviam de auditórios ecoantes onde as congregações podiam ser levadas ao frenesi por oradores populares, às vezes, como preparação para sair às ruas como uma turba armada a fim de impor a vontade donatista aos ortodoxos ou às autoridades romanas. O uso do dinheiro para manipular turbas de escravos e pobres em uma direção doutrinária específica fora uma das primeiras características do cristianismo. A tendência intensificou-se no baixo império, com a emergência de guildas comerciais e de ofícios — na realidade, sindicatos hereditários e compulsórios — que unificavam

segmentos da comunidade em grupos de sólida organização, cada qual com sua própria série de interesses econômicos e sociais — cada qual subornável ou persuadível. Tais guildas de ofícios há muito desempenhavam papel dominante na política municipal. No século IV, já agiam na esfera religiosa influenciando, ou mesmo determinando, o resultado das eleições episcopais, onde estas ainda se encontravam abertas à totalidade da população cristã e prontas a ser alinhadas ao lado popular em qualquer disputa religiosa. Não é de surpreender que Donato costumasse perguntar sobre seu “partido” nas cidades distantes! O suborno direto, em uma causa religiosa, nada tinha de desconhecido. Em uma época em que a livre distribuição de pão tornara-se parte do sistema de governo em muitas cidades e vilas, o controle da principal padaria pública de Cartago pelos donatistas era considerado uma das principais fontes de seu poder.

No Ocidente, a turba não poderia ser facilmente instigada pelo que denominaríamos aspectos mais abstrusos da teologia. O mesmo fora válido no Oriente já no século III. Orígenes lamentara que em Alexandria, na época talvez a cidade cristã mais populosa da Terra, havia uma lacuna imensa entre os intelectuais cristãos, de um lado, e as massas urbanas, que nada conheciam, “exceto a Jesus Cristo e à sua crucificação”. A transformação parece ter sido ocasionada por meio do desenvolvimento de um primitivo movimento monástico no Egito e na Síria. Analisaremos o monasticismo, em seu sentido geral, mais adiante. No momento, o que nos interessa é a existência, no Oriente, no século III e ainda mais nos séculos IV e V, de vastas quantidades de monges vivendo nos arredores de cidades como Alexandria. A grande maioria era proveniente dos estratos sociais inferiores e se compunha, sobretudo, de analfabetos. Como tais, porém, eram uma ligação entre as autoridades da Igreja e as massas, constituindo, destarte, um instrumento nas mãos de um episcopado inteligente. Os grandes bispos de Alexandria, Atanásio e, mais ainda, Cirilo, foram os primeiros a lançar mão dos monges, com o fito de popularizar as posições

doutrinárias. Estes falavam copta, como as massas egípcias, e traduziam em termos familiares, além de popularizar, sob a forma de bordões, as complexas formulações dos especialistas teológicos. Nesse sentido, o desejo de Orígenes tornou-se realidade, muito embora ele talvez tremesse ao ver o resultado.

Os monges costumavam ser convertidos, ou se convertiam por conta própria, em brigadas vestidas de negro para a execução dos negócios da Igreja, primeiro para esmagar os templos pagãos, mais tarde para provocar violência pelas ruas e basílicas em uma época de querelas doutrinárias. O monasticismo atraía desajustados, falidos, criminosos, homossexuais, fugitivos, tanto quanto pios; era também uma carreira para jovens camponeses rudes, que podiam ser treinados até compor regimentos monásticos bem disciplinados a serem dispostos conforme parecesse mais adequado a algum bispo inescrupuloso. Eram levados em bandos para concílios da Igreja, a fim de intimidar os delegados hostis e procurar influenciar o resultado. As autoridades seculares lutavam por manter os monges fora das cidades e vilas, banindo-os para seus buracos no deserto. No entanto, alguns tinham tarefas urbanas. Havia milhares de monges alexandrinos que trabalhavam, supostamente, prestando assistência aos doentes nas enfermarias da cidade, leprosários e assim por diante. Podiam dar início a um distúrbio ao primeiro aceno de um bispo. Um édito imperial de 416 que tentou restringir seu número a quinhentos, o restante sendo expulso, e proibi-los de ingerir nos assuntos municipais ou da corte, não foi de fácil imposição. Além disso, o trabalho e o exemplo dos monges alexandrinos paulatinamente espalhou-se pela cristandade oriental, ocasionando o fenômeno da “turba religiosa”. Os bispos alexandrinos, que haviam incitado multidões para esmagar arianos e nestorianos, logo seriam imitados por seus rivais em Antioquia e o hábito de hordas interferindo na política religiosa difundiu-se para Constantinopla, onde os dois banimentos de João Crisóstomo, por exemplo, foram reflexo da ação de uma teologia de

multidões. Uma turba de fanáticos religiosos podia ser empregada para chantagear um concílio de eclesiásticos amedrontados ou até reverter uma decisão imperial que imiscuísse em assuntos da Igreja. Desse modo, os bispos de Alexandria, que controlavam o sindicato dos marinheiros do porto, ameaçavam, de tempos em tempos, privar a capital do império, Constantinopla, de seus suprimentos de grãos egípcios. Por outro lado, um bispo que tivesse criado uma turba teológica podia ver-se no papel do aprendiz de feiticeiro. O entusiasmo popular com relação a determinada linha doutrinária tornava-se uma ameaça quando se fazia necessário chegar a um meio-termo, a fim de preservar a unidade da Igreja — um dos motivos por que tal preservação mostrou ser tão difícil. Os bispos que retornavam às suas cidades após aceitar uma formulação impopular corriam o risco de ser rejeitados, ou coisa pior. O bispo Protério de Alexandria enfureceu seu rebanho a tal ponto, ao aceitar a decisão do Concílio de Calcedônia, que acabou literalmente despedaçado. O fenômeno não era desconhecido em Roma: o Papa Virgílio, 537-555, que viajou para um concílio em Constantinopla e aceitou uma formulação oriental, só foi salvo do repúdio por sua morte, na viagem de retorno.

Em geral, entretanto, a teologia de multidões era um produto oriental. Não se limitava às cidades. Há referências a “grandes turbas de rústicos” tomando parte em procissões à luz de tochas para aclamar “vitórias” nos concílios. E rústicos enxamearam em Antioquia para participar das aterrorizantes manifestações organizadas contra o bispo Ibas, quando este voltou para a cidade em 449, após transigir com “as duas naturezas”. Há registros de alguns dos bordões berrados: “força para o Iscariotes”, “Ibas corrompeu a verdadeira doutrina de Cirilo”, “vida longa ao arcebispo Dióscoro”, “atirem na arena o que tem ódio de Cristo”, “abaixo o judófilo”, “encontraram as obras de Nestório com Ibas”, e “onde foram parar as propriedades da Igreja?”. Mescladas à teologia, pois, temos acusações de torpeza moral e insinuações antissemitas. Entre as turbas orientais mais

selvagens, era praxe classificar a teoria da “natureza dupla” junto ao judaísmo. Todos os tipos de forças possantes — localismo, regionalismo, patriotismo, racismo, interesses de classe e comerciais — encontravam-se em ação por trás da fachada teológica. Todavia, era a religião que as cristalizava e dava expressão franca e até permitida.

Destarte, o cristianismo convertera-se em uma forma crua de democracia populista, o que fora possibilitado por seu universalismo. Os cristãos aprendiam que os jogos e o circo eram depravações e deviam ser evitados como pecados graves. No Oriente, pelo menos, a teologia era uma espécie de esporte. Gregório de Nazianzo, bispo de Constantinopla, costumava se queixar de seus cidadãos: “se perguntamos a um padeiro o preço de uma bisnaga, ele responde que ‘o Pai está acima e o Filho abaixo’. E, se perguntamos se o banho está pronto, o servo responde ‘o Filho foi feito do nada’”. Porém, era um esporte que transcendia barreiras de classe. Ou, em termos mais sóbrios, no século IV o cristianismo havia penetrado por completo todas as classes. Os escritores históricos dessa época não tratam nenhuma crença como característica das massas, do vulgo, dos incultos. Onde surgiam divisões doutrinárias, traspassavam a pirâmide social — o que entrava em acentuado contraste com o paganismo. Toda religião tende a ser uma combinação de teorização intelectual entre a elite e crença (ou superstição) popular. O paganismo romano não tinha coesão e, portanto, acabou fracassando em decorrência da incapacidade da elite de transmitir suas justificações teóricas às massas; e o motivo de seu malogro foi não conseguir, na prática, compartilhar as crenças destas. A defesa feita dos deuses por Cícero era a de um cético, um homem do mundo, um conservador político; nada significava para o homem das ruas. Graças a S. Paulo, a crença mística e miraculosa central do cristianismo, a ressurreição de Cristo, pôde ser apresentada aos sofisticados e, graças a Orígenes, urdida em um sistema filosófico completo e, desse modo, tornar-se parte do mobiliário intelectual normal das classes superiores. Os intelectuais cristãos,

por sua vez, partindo dos mesmos fundamentos de fé que as massas, podiam transmitir suas formulações para as camadas da base. Dentro do cristianismo, por volta de 350, não havia meio de definir uma distinção clara entre uma cultura de classe superior e outra de classe inferior. Havia, pelo contrário, um equilíbrio — altamente delicado, aliás; não conseguia manter-se sem crises frequentes, que envolviam a conciliação entre fé e razão e que, por vezes, ocasionavam heresias. O cristianismo, ao abolir as fronteiras internas entre o erudito e o vulgo, obrigou as pessoas cultas a aceitar uma série de crenças, desprovidas de senso crítico e sofisticação, em milagres, relíquias, fantasmas e assim por diante. Para a turba, tal abolição implicava o tratamento das polêmicas teológicas como objetos do entusiasmo — ou melhor, fanatismo — popular.

Se, porém, a unidade cultural do cristianismo tendia a dar vazão à sua tensão na guerra doutrinária e na heresia, a Igreja sempre apresentou uma frente unida contra o paganismo, que foi sendo lentamente demolido ao longo do século IV e início do V. Não obstante, também aqui verificou-se mais uma diferença importante entre o Oriente e o Ocidente. A conversão de Constantino coincidiu com uma nova tentativa de descentralizar o império, dessa vez marcada pela criação de uma nova capital imperial no Oriente. Constantinopla continha prédios para cultos pagãos, mas foi, desde o princípio, uma cidade cristã e a corte local logo adquiriu um tom episcopal. Ali o cristianismo foi a religião estabelecida *ab initio* e, em outros pontos do Oriente, onde o era grande o poderio de Constantino, o paganismo oficial ofereceu pouca resistência. No Ocidente a questão era bem diferente, sobretudo em Roma, onde o paganismo e a cultura da classe superior encontravam-se intimamente entrelaçados e os deuses estatais eram identificados com o passado heroico da cidade. Roma constituía, por assim dizer, um palco urbano natural para o paganismo e muitos dos cultos eram espetaculares. O cristianismo, ao menos nesse estágio, não podia rivalizar com as gigantescas celebrações de massa que assinalavam o festim

funeral de Átis em 24 de março: o *taurobolium* ou banho de sangue, as multidões ululantes de penitentes em autoflagelação, os ritos de castração. Havia quadros vivos e peças de milagres, além de danças selvagens, acompanhadas, segundo os observadores cristãos, de atos e canções obscenas. No culto da síria Atargatis, havia procissões musicais, em que os fanáticos dançavam, chicoteavam os próprios braços e açoitavam-se com correias cheias de nós. As cores e, em alguns casos, a majestade de tais cerimônias apelavam para os mesmos instintos que mantinham os jogos romanos em atividade. E, em nível social mais amplo, os encontros do Colégio Pontifício pagão em capítulos, os rituais solenes e muito antigos do Estado, conduzidos nas cercanias soberbas dos templos e cuja história remontava, em alguns casos, a quase mil anos antes, dispunham de um apelo poderoso, que era nostálgico, patriótico e estético.

Não é de surpreender, então, que a investida contra o paganismo tenha sido dirigida sobretudo à sua aparência e, antes de mais nada, às suas vestimentas. O próprio Constantino deu início às depredações, removendo os tesouros de ouro e prata de alguns templos, e, no Oriente, chegando a pôr abaixo diversos destes para abrir caminho para as basílicas cristãs. Mas, em certa medida, ele honrou sua palavra a respeito da tolerância, já que um escritor pagão admite que, em seu reinado, “embora os templos fossem pobres, podia-se ver os ritos sendo realizados”. Constantino II promulgou a primeira grande lei antipagã em 341, e, no ano seguinte, determinou que “todas as superstições fossem erradicadas por completo”. Só se permitiam templos fora dos muros das cidades, onde deveriam ser empregados apenas para “peças, circos e competições”, sendo “os divertimentos há muito estabelecidos do povo romano”. Em meados do século, ordenou-se o fechamento dos templos “em todos os logradouros e cidades”, a fim de “negar aos abandonados a oportunidade de pecar”; os sacrifícios nos templos foram proibidos e todos que os realizassem estariam sujeitos à morte e ao confisco de propriedade. Nessa época, há indícios de que a corte

encontrava-se sob constante pressão de cristãos proeminentes para que alterasse uma política de tolerância qualificada e adotasse outra, de supressão direta. O senador cristão converso Firmício Materno escreveu um livro dirigido à Casa Imperial (por volta de 345), em que exigiu: “essas práticas têm de ser totalmente extirpadas, destruídas e reformadas. (...) Fora com os tesouros do Templo! Que o fogo de sua mente e a chama de suas obras fundidas assem esses deuses!”. Havia uma massa de legislação referente ao paganismo, no período final do século IV e nas duas primeiras décadas do V. Grande parte dela era contraditória ou meramente local. Assim, em 399, alguns distritos rurais receberam ordens de destruir os templos após fechá-los; outros, de preservá-los intactos; outros, ainda, de remover os ídolos e disponibilizar os edifícios para fins públicos.

É evidente que algumas dessas leis foram cumpridas apenas em parte, ou não o foram em absoluto, conforme a lealdade dos funcionários responsáveis. Entretanto, onde o Estado era lento, era a Igreja cada vez mais ágil. O apologista pagão Líbano, escrevendo em 390, queixou-se amargamente ao imperador Teodósio do comportamento dos monges cristãos:

O senhor não ordenou que os templos fossem fechados, mas os homens de negro — que comem como elefantes e mantêm os servos ocupados com sua bebida — atacam os templos com pedras, varas e pés-de-cabra de ferro, ou mesmo só com as mãos e pés. Então, os telhados são derrubados e as paredes postas abaixo, as estátuas são reviradas e os altares demolidos. Os sacerdotes dos templos têm de sofrer em silêncio ou morrer. Tais atrocidades ocorrem nas cidades; no campo, é pior.

Segundo ele, nas áreas rurais os santuários pagãos eram confiscados pela Igreja, que os declarava “sagrados”, e os monges se apossavam dos terrenos correspondentes — acusação confirmada pelo historiador pagão Zósimo. Os

sacerdotes pagãos perderam seus privilégios, em 396, e leis posteriores destinaram seus impostos de renda ao exército e as propriedades remanescentes ao Estado. Não houve praticamente qualquer tentativa das autoridades de proteger as instituições pagãs dos cristãos militantes, conquanto muito ocasionalmente houvesse retaliações por parte dos pagãos. Sozomeno relata um incidente em Áulon em que Marcelo, o violentamente iconoclasta bispo de Apameia, liderou um bando de soldados e gladiadores em ataque ao templo local. “Ele se manteve fora do alcance das flechas, pois sua gota o impedia de lutar, perseguir ou fugir. Enquanto os soldados atacavam o templo, alguns dos pagãos o descobriram só, capturaram e queimaram vivo.”

Em 391, outro bispo militante, Teófilo de Alexandria, liderou um ataque maciço ao serapeu, ou Templo de Serápis, em Alexandria, considerado o maior local de culto do mundo. Esse complexo continha uma imensa estátua de madeira do deus, que ameaçava promover terremotos caso alguém a tocasse. Segundo a *História Eclesiástica* de Teodoreto, “o bispo reputava tais histórias tolices de velhas bêbadas e, com um sorriso escarninho diante do tamanho do monstro sem vida, ordenou a um homem com um machado que o atingisse (...) a cabeça de Serápis foi cortada e de dentro da estátua correram milhares de camundongos. Foi quebrada em pequenos pedaços e queimada, mas a cabeça foi levada pela cidade, a fim de zombar dos que a adoravam”. Também foi trazida à luz uma variedade de estranhos truques sacerdotais, tais como estátuas ocas de madeira ou bronze, com orifícios ocultos de onde os sacerdotes sussurravam oráculos ou maldições. Esses artifícios pareciam apresentar uma semelhança admirável com as várias fraudes, tais como a do crucifixo da abadia de Boxley,^[16] mais tarde reveladas durante a primeira grande onda de iconoclastia por ocasião da Reforma. A destruição dos templos pagãos, de fato, pressagiou muitas das atitudes de ambos os lados geradas pela campanha puritana contra a “idolatria” cristã do século XVI.

A fraqueza do paganismo, na verdade, residia em sua dependência do espetáculo exterior e, entre seus defensores das classes mais elevadas, de uma abordagem puramente estética da prática religiosa. Os intelectuais pagãos do século III, tais como Plotino e seu biógrafo, Porfírio, não puderam, como fizera um crítico anterior, Celso, atacar o cristianismo como uma superstição bárbara, indigna de homens cultos. Escreviam na defensiva, concedendo em grande parte da argumentação cristã. A incapacidade dos pensadores pagãos de oferecer uma alternativa crível ao que era agora o grupo religioso preponderante no império solapou, por completo, a tentativa de Juliano de reimpôr o paganismo à força do Estado na década de 360. O ensaio foi encerrado por sua morte prematura em uma batalha, infortúnio visto, naturalmente, como um julgamento de sua causa — e não se pode estimar que grau de êxito sua perseverança teria logrado. O método de Juliano, com efeito, era enxertar as práticas cristãs no paganismo, enquanto apresentava os cristãos como intolerantes, brutais e destrutivos. Compilou um catecismo, introduziu beneficências pagãs e erigiu uma hierarquia nas linhas do cristianismo, com um sistema disciplinar e de ordem canônica. Deliberadamente, promovia os pagãos a altos cargos e discriminava os cristãos, excluindo-os de todo o ofício de professores. No seu entender, afastando o Estado do cristianismo oficial, estimularia dissensões, sobretudo no Oriente, e lançou um olhar benevolente sobre os judeus, prometendo ajudá-los a reerguer o Templo de Jerusalém. Durante uma viagem pelo Oriente, exortou publicamente as autoridades locais a promover sacrifícios em massa à maneira pagã e, por toda a parte, os templos eram reabertos e reparados. Entrementes, havia pouco entusiasmo. Pelo contrário, em certas áreas houve queixas de que os sacrifícios haviam gerado escassez de carne. Além disso, Juliano era supersticioso. Acreditava reencarnar a alma de Alexandre da Macedônia; assim, seria seu destino recriar o império alexandrino e os deuses pagãos recém-honrados assegurariam sua realização. Portanto, cometeu o erro de identificar verdade

religiosa com vitória militar. A aristocracia romana, ainda que predominantemente pagã, havia parado de fazê-lo. No cômputo geral, eram de opinião de que uma retomada pagã geraria mais problemas do que resolveria. Seu interesse na questão era antiquado e antiestético.

De qualquer modo, nesse e em outros aspectos, o cristianismo estava mudando para satisfazer a opinião pública. No século II, a Igreja havia adquirido os elementos de organização eclesiástica; no III, criou uma estrutura intelectual e filosófica; e, no IV, especialmente na segunda metade, edificou um personagem público dramático e impressionante: começou a pensar e agir como uma Igreja estatal. Tal política foi moldada pela necessidade de desafiar o paganismo — e de modo quase consciente, após a retomada juliana, durante o pontificado do bispo Dâmaso de Roma, entre 366 e 384. Suas metas parecem ter sido bastante específicas: apresentar o cristianismo como a verdadeira e antiga religião do império, e Roma como sua praça-forte. Dessa forma, instituiu a grande cerimônia anual em honra de Pedro e Paulo, afirmando que o cristianismo já era muito antigo e estivera associado a Roma e aos triunfos do império por mais de três séculos. Os dois santos, alegou, não apenas conferiam a Roma primazia sobre o Oriente, já que a tinham adotado, como também eram protetores mais poderosos da cidade que os deuses antigos. O cristianismo era, agora, uma religião com passado glorioso, bem como um futuro ilimitado. Dâmaso vivia bem e se entretinha de maneira suntuosa. Por volta de 378, promoveu um sínodo, “na sublime e santa Sé Apostólica” — primeira vez em que a expressão foi utilizada — que tornou necessária a intervenção estatal a fim de garantir que os bispos ocidentais se sujeitassem a Roma. Também se determinou que o bispo de Roma não teria a obrigação de comparecer à corte: “nosso irmão Dâmaso não deve ser colocado em posição inferior à daqueles de quem, oficialmente, é igual, mas a quem excede na prerrogativa da Sé Apostólica (...)”. Dâmaso parece ter sido um homem sem nada de espiritual. Seus inimigos referiam-se a ele como quem deliciava os ouvidos femininos — a

maioria de suas conversões importantes foi de mulheres da sociedade. Era obcecado em suas tentativas de ganhar os ricos para o cristianismo, uma tarefa que nada tinha de fácil, uma vez que, em sua época, metade do Senado ainda era composta por pagãos. Circulavam falsificações, a fim de ampliar as credenciais cristãs: por isso, foi gerada uma correspondência entre S. Paulo e Sêneca. O cristianismo procurou imiscuir-se em todas as grandes famílias do baixo império, tanto em Roma quanto em Constantinopla. Eclesiásticos proeminentes tornaram-se “fregueses” de casas nobres, com vastas propriedades e influência na corte. Tais dinastias tendiam a tomar partido em polêmicas doutrinárias ou contendas relativas a personalidades e nomeações. Viúvas endinheiradas de generais bem-sucedidos engajaram-se nos dois lados das violentas controvérsias que marcaram a carreira de João Crisóstomo em Constantinopla. Uma casa nobre de destaque tinha poder para proteger um clérigo da moda que, caso contrário, podia ser classificado como herege, e conseguir-lhe um bispado valioso — nessa época, os bispos, pelo menos no setor romano, tinham direito a um quarto da receita total do episcopado. Também havia um papel para leigos ricos, bem-nascidos ou apenas inteligentes, que fossem adotados por uma destacada família cristã: produziam grande parte da literatura eclesial do período, e, como vimos, podiam facilmente ser empurrados para um bispado, caso as circunstâncias assim o exigissem. As casas urbanas palacianas dos ricos serviam de centros para tais círculos: se uma família assumisse uma linha de acentuado ascetismo, sua casa lembraria monastérios leigos, o que mais tarde se tornaria uma característica de Constantinopla.

O mundanismo refletia-se no vestuário episcopal, que conjugava a dignidade do garbo senatorial e o novo exotismo introduzido por Constantino. Os bispos, de fato, vestiam-se como os nobres ricos do baixo império; foi a resistência à mudança que acabou por conferir a esse uniforme sua conotação distintamente clerical. Alguns bispos notáveis

abominavam esse pacto com o dinheiro. Gregório de Nazianzo renunciou ao bispado de Constantinopla, ao ser criticado por sua austeridade, e pregou em um irônico e furioso sermão:

Nunca fui informado de que devemos rivalizar com os cônsules, governadores e generais famosos, que não têm oportunidade de gastar suas receitas — nem que nossos estômagos deveriam cobiçar o pão dos pobres, desperdiçando suas necessidades em luxos, arrotando sobre os altares. Não sabia que devemos montar finos cavalos, ou nos deslocarmos em carruagens magníficas, com procissões adiante de nós, com todos aplaudindo e abrindo caminho como se fôssemos bestas selvagens. Sinto muito por tais privações. Ao menos elas acabaram. Perdoem-me por agir errado. Elejam outro que agrade à maioria.

João Crisóstomo foi expulso da cidade por assumir a mesma linha. Ele banuiu por completo os entretenimentos episcopais, comendo só e com frugalidade. Não se sujeitava a visitar bispos, sobretudo porque, a seu ver, estes deveriam estar em suas próprias dioceses, em vez de coletar grandes emolumentos a fim de orar na metrópole. Seus próprios sermões eram freneticamente diretos, particularmente quando ficava excitado, repreendendo a corte, os ricos e, acima de tudo, as viúvas ricas (algumas das quais o apoiavam). Essa categoria feminina parece ter constituído um peculiar objeto de críticas entre o clero austero. Jerônimo, contemporâneo de João, escreve com irritação sobre

suas imensas liteiras, com mantos vermelhos e corpos gordos, uma coluna de eunucos andando à sua frente; não têm tantos maridos perdidos quanto os procuram. Enchem suas casas de convidados e bajuladores. O clero, que deveria inspirar assombro com seus ensinamentos e autoridade, beija essas senhoras na testa e, colocando as mãos para a frente como se

para abençoar, cobra dinheiro pelas visitas (...) após um grande jantar, essas senhoras sonham com os Apóstolos.

Jerônimo escreveu sobre sacerdotes “que conquistam a admissão às casas aristocráticas e iludem mulheres tolas (...) que buscam a ordenação somente para ver as mulheres com mais liberdade. Não pensam em nada além de suas roupas, usam perfumes e removem os vincos de suas botas. Encaracolam os cabelos com pinças, seus dedos reluzem de anéis (...) mais noivos que clero”.

Jerônimo assistira a tudo isso: ele fora secretário de Dâmaso e, portanto, sabia da existência de outro lado da moeda. Se o cristianismo devia tornar-se a fé universalista que seu fundador claramente pretendia, não tinha de se identificar, até certo ponto, com o mundo? E não estava correto fazê-lo de maneira digna e elegante? Essa era a linha de raciocínio de Dâmaso. Desse modo, ele despendeu um grande volume de esforço e dinheiro integrando o cristianismo à cultura imperial. Desde a época de Constantino, as basílicas cristãs, que originalmente tinham sido moradias particulares, vinham sendo construídas em escala ampliada. Dâmaso desenvolveu o tipo clássico da baixa Roma, com capacidade para milhares de fiéis e coberto de ouro e mosaicos coloridos. Empregava arquitetos e escultores de renome, dando início a uma tradição de patronato papal que perduraria por mais de um milênio. Pagava calígrafos profissionais para que produzissem cópias magníficas das Escrituras e criassem almanaques eclesiásticos, gerando tabelas pascais, listas episcopais e assim por diante. Concluiu a latinização da igreja oriental, que, mesmo em Roma, tivera por idioma original o grego. Existiram versões latinas dos evangelhos durante algum tempo; havia também uma tradução norte-africana, do século III, da íntegra das Escrituras. Dâmaso encarregou Jerônimo de realizar uma tradução, e o resultado, conhecido como vulgata, foi adotado como padrão até a Reforma.

Dâmaso também latinizou a missa, até então celebrada em grego. Além disso, parece tê-la expandido, de acordo com a prática grega existente. A estrutura básica da missa já existia em meados do século II, quando foi descrita por Justino Mártir. Consistia em leituras das memórias dos apóstolos e do Antigo Testamento; um sermão; uma oração, seguida do beijo da paz, e a distribuição do pão e da água benta. Essa eucaristia dominical tornara-se uma obrigação absoluta na época de Justino, e as palavras da oração central foram formalizadas uma ou duas gerações depois. Algumas das respostas da congregação também eram muito antigas. O efeito do processo de mudança introduzido por Dâmaso foi transformar uma cerimônia essencialmente simples em outra muito mais extensa e formal, envolvendo um elemento de grandeza. Os fragmentos das Escrituras tornaram-se mais longos e foram padronizados, com orações inseridas em intervalos fixos. Foi assim que o Ocidente ganhou o *kyrie*, o *sanctus*, o *gloria* e o *credo*, a maioria dos quais foi traduzida para o latim. Alguns dos aspectos cerimoniais foram extraídos de cultos pagãos, outros da prática cortesã, que ganhara muito em elaboração após a transferência para Constantinopla. O impulso para tornar a liturgia mais longa, impressionante, menos espontânea e, dessa forma, hierática, era, em essência, grego, mas foi avidamente aproveitado por Roma, do período de Dâmaso em diante. O objetivo era, em parte, substituir a magnificência do ritual pagão no imaginário público; e também vencer a batalha contra o arianismo (que, durante boa parcela do século IV, predominou no Oriente), enfatizando a estupefação do sacrifício católico. Por isso, a partir do final do século IV, verificou-se uma explosão espetacular de cor nas vestimentas e tapeçarias, o uso de vasos de ouro e prata e elaboradas pias de mármore, dosséis de prata sobre o altar, uma miríade de velas de cera (indicadoras de respeito na prática doméstica romana) e um elaborado incensamento. Tudo isso foi acompanhado por um embelezamento proposital dos procedimentos no altar e na procissão que para este ia e dele vinha, bem como por uma

mistificação deliberada, sobretudo no Oriente, das partes mais sensíveis da missa. No fim do século IV, João Crisóstomo referiu-se à Mesa do Senhor como “um lugar de terror e estremecimento”, que não poderia ser visto por olhos profanos, e tornou-se costumeiro velá-lo com cortinas. Mais uma vez, a partir dessa época, ou pouco depois, encontra-se a prática de erguer uma tela ou iconóstase, cujo efeito era ocultar todas as operações no altar da congregação como um todo e aprofundar o abismo entre clero e leigos.

Essas mudanças foram introduzidas, claro está, com consideráveis apreensões e em um contexto de crítica constante. Entretanto, eram populares: parte do processo pelo qual a Igreja estava conquistando a sociedade. Até que ponto a Igreja deveria lançar mão de todos os recursos da engenhosidade humana no louvor a Deus? A tradição eclesiástica da música, por exemplo, era muito antiga — pré-cristã, de fato. Tratava-se de especialidade das seitas do tipo essênio, como a Terapêutica de Alexandria, descrita por Filo, que possuía hinos elaborados, escritos com notações, e coros de homens e mulheres, utilizando harmonia e antífonas. Paulo refere-se por duas vezes a cantos na igreja, que parecem ter sido extraídos diretamente da prática essênica na sinagoga — como indica o uso sem tradução da palavra hebraica *Aleluia*. Apenas uns poucos hinos cristãos sobrevivem do período pré-constantiniano e, em apenas um caso, há verdadeira indicação da música. Celso, o crítico pagão, admitiu que era bonito e disse que invejava os cristãos por seus hinos. Os cantos antifônicos, com dois coros, disseminaram-se a partir do Oriente Médio, atravessando o Mediterrâneo no século IV, e, muito provavelmente, foram introduzidos em Roma por Damasco. No século VI, os cantos romanos haviam se tornado um modelo para as demais igrejas ocidentais e, mais tarde, seriam atribuídos a Gregório, o Grande. Todavia, a utilização da música, evidentemente, gerava polêmicas, desde os tempos mais remotos. Os cristãos repudiavam danças rituais, conquanto estas fossem aceitáveis para a tradição judaica, empregadas pelas seitas gnósticas (e sobrevivem na Etiópia). Clemente de

Alexandria alertou contra essas melodias de danças eróticas — ainda que apresentando um propósito ostensivamente religioso — bem como o uso excessivo de intervalos cromáticos, quando tendiam a obscurecer o sentido das palavras. Agostinho reconhecia que isso era errado, mas, por outro lado, considerava o uso de música eclesial não só lícito como, na verdade, essencial — o debate voltaria à baila, com grande acridéz, no século XVI. Havia também sempre dois ou mais pontos de vista acerca do uso de imagens. Mais uma vez, Clemente de Alexandria assumia um posicionamento rigoroso, sendo apoiado, sem nenhuma surpresa, por Tertuliano, para quem todas as estátuas e quadros sagrados deviam ser banidos. Com efeito, estes começaram a surgir, com frequência e elaboração crescentes, antes do fim do século II; e, após a conversão de Constantino, todas as barreiras foram postas abaixo.

No final do século IV, de fato, a Igreja não apenas se tornara a religião predominante do império romano, tendendo a ser considerada a oficial, como, na verdade, era a única. Ela havia, da mesma forma, adquirido muitas das características externas apropriadas a seu novo *status*: hierarquia e privilégios oficiais, integração com a hierarquia social e econômica, um cerimonial esplendoroso e sofisticado, elaborado para atrair as massas e salientar o apartamento da casta sacerdotal. Ela chegara lá. Foi bem lançada em sua carreira universalista. Tinha, por assim dizer, correspondido ao gesto de Constantino, e fora ao encontro do império na metade do caminho. O império se tornara cristão. A Igreja tinha se tornado imperial. Mas tinha mesmo? Vamos examiná-la na virada do século IV para o V, tal como representada por três grandes clérigos.

Em Ambrósio, bispo de Milão entre 373 e 397, obtemos o primeiro vislumbre em *close* do cristão como uma figura do sistema estabelecido e membro da ordem dominante: o protótipo do bispo-príncipe medieval. Estranhamente, é quase certo que conheçamos sua fisionomia, também, pois o mosaico que o representa na basílica de Sto. Ambrósio é do princípio do

século V, e, aparentemente, baseado no modelo vivo. Nele, Ambrósio é mostrado como Sto. Agostinho deve tê-lo conhecido: um homem pequeno e frágil, com uma testa alta, um rosto longo e melancólico e olhos enormes. Agostinho ficou assombrado com o fato, quando se encontraram pela primeira vez, de que Ambrósio lesse em silêncio, hábito desconhecido no mundo clássico: “seus olhos percorriam a página e sua mente penetrava o significado, mas suas voz e língua permaneciam quietas”. Havia outros fatos impressionantes a respeito de Ambrósio. Seu pai provinha da mais elevada classe social. Como prefeito pretoriano da Gália, governava uma vasta porção da Europa ocidental e era um dos seis civis mais importantes do império. A eleição de Ambrósio para o trono episcopal de Milão, cidade que, então, desempenhava papel mais importante na administração ocidental que a própria Roma, parece ter sido, em certo sentido, um ato de Estado, já que ele deixou de ser um leigo proeminente, ainda não batizado, e transformou-se em bispo em oito dias. Seu biógrafo, Paulino, o atribui à aclamação popular. Contudo, trata-se de uma simplificação. O Ocidente era ortodoxo; o Oriente, por ora — cerca de 360 a 380 —, ariano, e parece provável que as autoridades ansiassem por equilibrar a existência de um círculo cortesão ariano no Ocidente com a indicação de um bispo dedicadamente trinitário; e isso, é claro, também teria sido popular. Ambrósio tinha um papel pontifical na política de sua época. Aparentemente, em seu entender os bispos detinham um poder colegiado na Igreja, mas a influência de sedes episcopais individuais tinha de depender da importância da cidade com que estivessem identificadas. “O que se diz a Pedro”, escreveu, “diz-se aos apóstolos” — afastando, dessa maneira, qualquer defesa especial de Roma. E, também: “todos os bispos receberam, no abençoado apóstolo Pedro, as chaves do reino dos céus”. “Cristo deu a seus apóstolos o poder de remitir os pecados, que foi transmitido por eles ao ofício sacerdotal.” “Não estamos usurpando um poder, mas obedecendo a um comando.” “Poder” era uma palavra constante nos lábios de Ambrósio: a seu ver, o grau de poder

exercido pela Igreja refletia suas afirmações e sua autoridade espiritual, que, em última instância, tinham de ser ilimitadas. Assim, “nós, sacerdotes, dispomos de nossa própria maneira de ascender a um império. Nossa debilidade é caminho para o trono. Pois quando sou fraco é que sou poderoso”.

O grau de poder exercido por Ambrósio, durante o quarto de século em que dominou a igreja em Milão, era algo a que nenhum clérigo aspirara até então. Ele influenciou a política de sucessivos imperadores ocidentais, Graciano, Valentiniano II, Teodósio. Venceu um debate público contra os pagãos e impediu a restauração do pagão Altar da Vitória no Senado, não obstante os desejos da aristocracia romana. Excomungou Teodósio, por empreender represália em massa contra os cidadãos de Tessalônica, que haviam assassinado um comandante do exército bárbaro, e exigiu que o imperador se submetesse à penitência pública antes de ser readmitido à comunhão. Sua ascendência sobre Teodósio explica o rigor do código legal promulgado contra os pagãos, que assegurava que os mais belos e mais antigos templos, bem como seus tesouros, seriam preservados, mas que o arruinamento dos demais seria perpetrado livremente.

Ambrósio foi, pois, instrumental na aceleração do processo que alinhou a autoridade imperial totalmente atrás da Igreja Católica ortodoxa, bem como a Igreja totalmente atrás da política do império. É uma questão de julgamento fino, destarte, se Ambrósio foi um caso da classe dominante penetrando o cristianismo ou vice-versa. Talvez ambas as alternativas sejam verdadeiras. Ele levou a cabo a lógica da conversão constantiniana. Em sua época, começou a ser senso comum que não pertencer ao cristianismo constituía, na verdade, um ato de deslealdade para com o imperador. O exílio estatal de dissidentes remontava a 314. No tempo de Ambrósio, tornou-se recurso sistemático, como uma peculiaridade necessária de um império ortodoxo. Os culpados de erro religioso tornavam-se automaticamente inimigos da sociedade, a serem dela excluídos ou

reduzidos a um *status* de segunda classe. Quem era o juiz do erro? A Igreja, como seria natural. Aí residia o poder. E, uma vez que a religião referia-se às mais elevadas coisas do espírito, deveria ter precedência sobre considerações mais materiais. Aí residia o poder superior.

Pode-se ver o funcionamento da mente e dos métodos de Ambrósio em sua atitude com relação aos judeus. Agora eles constituíam um “problema” dentro do império cristão, como no pagão — um elemento amplo e conspícuo que não aceitaria as regras cristãs. E eram cada vez mais impopulares entre os cristãos. Os judeus tinham auxiliado as autoridades durante o período de perseguição imperial dos cristãos; haviam colaborado com Juliano em sua retomada do paganismo. Sob Teodósio, quando a uniformidade cristã tornou-se a política oficial do império, as investidas de turbas cristãs contra sinagogas tornaram-se comuns. Todas essas demonstrações não permitidas de violência eram contrárias à política pública; além disso, os judeus eram considerados um elemento de valor e respeitável na sociedade, notáveis por seu apoio geral à autoridade. Em 388, a sinagoga judaica em Calínico, no Eufrates, foi queimada por instigação do bispo local. Teodósio decidiu fazer da questão um teste e ordenou que ela fosse reconstruída, à custa dos cristãos. Ambrósio opôs-se frontalmente à decisão. Sua sentença foi “o palácio cabe ao imperador, as igrejas ao bispo”. Não era um caso de princípio cristão? Nenhuma de tais depredações fora punida até então. Humilhar o bispo e a comunidade cristã seria nocivo ao prestígio da Igreja. Escreveu ele a Teodósio: “o que é mais importante, a parada da disciplina ou a causa religiosa? A manutenção da lei civil é secundária ao interesse religioso”. Ambrósio fez uma pregação nessa linha, na presença do imperador, e Teodósio retirou debilmente suas ordens. O incidente foi um prelúdio da humilhação do imperador no caso do massacre de Tessalônica. Com efeito, assinalou estágio importante na construção de uma sociedade em que apenas o cristianismo ortodoxo exercia plenos direitos civis.

Ambrósio, entretanto, estava bastante consciente de que tais direitos só poderiam ser assegurados e mantidos por meio da exploração das potencialidades do cristianismo. Ele guarneceu seu encargo de bispo com as habilidades de um grande administrador, desenvolvendo, por tentativa e erro, uma teologia pastoral e um direito canônico capazes de fornecer as respostas a todas as questões levantadas pela vida cristã. Talvez homem algum tenha desempenhado papel maior, em termos concretos, na construção do aparato de crença prática que circundou o europeu durante o milênio em que o cristianismo foi o ambiente da sociedade. Em Milão, na grande nova basílica por ele concluída em 386, o protótipo da catedral medieval veio à luz, com missas diárias, orações pela manhã e à noite e, às vezes, em outros momentos do dia, além de cerimônias especiais para celebrar os santos, seguindo um rígido calendário. A fim de combater os arianos na cidade, Ambrósio deliberadamente dramatizou os serviços da catedral, introduzindo vestimentas esplêndidas e cantos antifônicos de salmos e hinos métricos. Empregou coristas profissionais, mas também treinou sua congregação. Escreveu: “do canto de homens, mulheres, virgens e crianças emerge um harmonioso volume sonoro, como as ondas do oceano”. Em sua opinião, essa harmonia celestial expulsava os demônios. Sem dúvida enfurecia os arianos, já que Ambrósio punha sua gente para bramar louvores à Trindade. Na verdade, estava enfrentando os arianos com suas próprias armas, visto que o próprio Ário escrevera hinos de propaganda — canções monoteístas populares para guildas comerciais, marchas para soldados, grande número dos quais tornou-se ariano, e canções de bordo para os mercadores marinheiros. Ambrósio não foi o primeiro autor de hinos do Ocidente; chegaram-nos algumas tentativas anteriores, nada impressionantes, de Hilário de Poitiers. Contudo, Ambrósio teve o tino de criar versos memoráveis, musicáveis, diâmetros iâmbicos em estrofes de quatro linhas de oito sílabas cada. Quatro ainda se encontram em uso.

Foi Ambrósio, em sua luta por derrotar o desafio popular do arianismo, quem primeiro desenvolveu de forma sistemática o culto a relíquias. Milão era maldotada nesse aspecto: não dispunha de nenhum mártir tutelar. Roma tinha a imbatível combinação de S. Pedro e S. Paulo; Constantinopla adquirira André, Lucas e Timóteo; e, no decorrer dos últimos cinquenta ou sessenta anos, foram feitas descobertas surpreendentes em Jerusalém — o corpo de Sto. Estêvão, a cabeça de João Batista, a cadeira de S. Tiago, os grilhões de S. Paulo, a coluna utilizada no açoitamento de Cristo e, desde 326, a própria cruz. Ambrósio, que desenvolveu um fanático interesse por todos os detalhes do martirologio e do comércio de relíquias, conta que, quando a cruz foi descoberta pela mãe de Constantino, Helena, ainda tinha o *titulus* preso; ela encontrou também os cravos, tendo mandado confeccionar, com um deles, um freio para o cavalo de seu filho e colocado o outro em seu diadema. Durante as últimas décadas do século IV houve uma onda de descobertas, falsificações, roubos e vendas de tesouros santos. Os pagãos fizeram o melhor possível para ridicularizar a prática. O escritor Fausto acusou os cristãos de apenas substituir os ídolos pagãos por mártires e de retomar a ideia de prodígios sob outro nome. Alguns escritores cristãos também ficaram perturbados. Vigilância, um presbítero, referiu-se ao culto como “uma observância pagã introduzida nas igrejas sob um manto religioso (...) obra de idólatras”. Ele deplorava, particularmente, a colocação de relíquias em caras caixas para serem beijadas, as orações de intercessão, a construção de igrejas em honra a mártires específicos e a prática de manter luzes de vigília, velas e lamparinas e atribuir milagres a tais relicários. O governo também deu sinais de alarme. Irritou-se com monges que roubavam os restos de santos e apregoavam suas partes. Teodósio decretou: “ninguém poderá transferir um corpo enterrado a outro lugar; vender as relíquias de um mártir; traficá-los”.

Todavia, o governo permitia a construção de igrejas sobre o túmulo de um santo, e era isso que fundamentava toda a teoria e prática do culto às

reliquias. Uma vez concedido isso, o resto seguia-se automaticamente, independentemente do que dissesse a lei. O mundo tinha terror de demônios — aos quais tinham se juntado, agora, os deuses pagãos destronados, além dos demônios dos hereges —, e os ossos e outros acessórios dos justos santificados constituíam a melhor proteção possível contra os enxames do mal. Qualquer igreja bem-dotada de tais tesouros irradiava um poderoso círculo de proteção; e seu bispo era um homem para se ter ao lado. Dessa forma, Ambrósio explorou o sistema de reliquias ao máximo de suas possibilidades. Na dedicação de sua nova basílica, foram providencialmente descobertos os esqueletos de S. Gervásio e S. Protásio, “de estatura extraordinária, como se gerava nos tempos antigos”. O episódio foi acompanhado pela cura de um cego e outros eventos miraculosos, trombeteados pelos assessores de imprensa de Ambrósio e enfeitados pelas gerações seguintes — no século VI, Gregório de Tours disse que, durante a missa de translação, um painel caiu do teto, esfolando as cabeças dos mártires, de onde correu sangue. Na época, os arianos escarneceram, mas logo ficariam consternados diante do sucesso popular da descoberta de Ambrósio. Seguiu-se a exumação dos corpos dos Sto. Agrícola e S. Vitale, além de S. Nazário e S. Celso. No caso de Nazário, o “sangue do mártir era fresco, como se houvesse sido derramado naquele dia, e sua cabeça decapitada encontrava-se inteira, com seu cabelo e barba como se tivessem sido lavados naquele instante”, segundo o biógrafo de Ambrósio. Um demônio interrompeu o sermão em que Ambrósio celebrava o acontecimento, mas o bispo o repreendeu e fez com que se calasse. Panos banhados no sangue miraculoso foram enviados por toda a Itália e Gália. [17]

É evidente, com base nos escritos de Ambrósio, que ele era absolutamente sincero em seu culto às reliquias. Elas eram, a seu ver, contrapartes necessárias das monstruosas coortes de espíritos depravados que vagavam pela terra, tentando os homens a perder o direito a seu futuro no próximo

mundo e tornando sua vida desagradável e perigosa neste. Contudo, além dos santos, havia também os anjos bons: 99 para cada ser humano, em sua opinião. Ambrósio era um homem supersticioso e crédulo, com uma estranha cosmologia. Ele distinguia o Paraíso do Reino dos Céus, que lhe seria superior, já habitado por Constantino e (após sua morte) Teodósio. Em sua opinião, na verdade, havia sete céus. Além disso, o Hades, onde as pessoas esperavam pelo julgamento final, e o purgatório, o lugar do segundo batismo ou fornalha de fogo, onde o metal precioso da alma era testado, a fim de purificá-lo de metais inferiores a ele amalgamados. Por fim, havia o Inferno, dividido em três regiões, de horror crescente.

Com Ambrósio, vemos a escatologia do mundo antigo às vésperas de sua transformação no estereótipo medieval. No entanto, ele também era medieval e clerical em sua curiosa mescla de superstição flagrante e sabedoria mundana, temperada por uma piedade genuína. Ambrósio, como a maioria dos líderes cristãos, tinha se reconciliado com a *parusia* desaparecida. Destarte, a vida tinha de ser vivida neste mundo, mas, naturalmente, tendo o próximo em vista. Ele estava tateando seu caminho rumo a uma *via media* pastoral, em que a busca da perfeição pudesse ser balanceada pelo senso comum e as aspirações do espírito, congradadas com as concupiscências da carne em que estava aprisionado. Devido a isso, em questões de dinheiro, ele considerava a propriedade privada, objetivamente, um mal; por outro lado, “assim como a riqueza é um impedimento à virtude nos perversos, nos bons ela a auxilia”. Ele condenava a prática comercial: um comércio honesto, pensava, era, por definição, uma incoerência. Por conseguinte, era uma boa lição a um mercador se sofresse um naufrágio, já que fora impelido a fazer-se ao mar por avareza. Sem dúvida, Ambrósio seria de outra opinião se fosse bispo de Alexandria. Em sua situação, sendo bispo de uma grande área produtora de alimentos, a melhor forma de propriedade era, a seu ver, a terra herdada: cultivar, melhorar e extrair lucro de uma propriedade herdada era não apenas legítimo como louvável; daí ele

haver formulado uma das doutrinas religioso-econômicas centrais da Idade Média. Não era a agricultura, argumentou em *De Officiis*, a única maneira de ganhar dinheiro que não causava nenhuma ofensa? Milhões de cristãos concordariam.

Quanto ao clero, Ambrósio aconselhava-o a fazer doações beneficentes regulares, em vez de dispor de suas posses — uma opinião pela qual milhares de ricos prelados medievais seriam profundamente gratos. Evidentemente, ele mesmo seguiu esse conselho, a despeito do que nos assevera seu biógrafo, Paulino. Ambrósio parecia partir do princípio de que o clero, pelo menos nos escalões mais elevados, normalmente devia provir das ordens abastadas e dominantes ou, ao menos, em conformidade com seu comportamento social; reconhecia que não gostava de presbíteros ou bispos incapazes de falar latim com correção ou que apresentassem sotaques provinciais. Dessa forma, emerge outro aspecto do padrão medieval: uma carreira clerical aberta aos talentos mas estruturada para a classe abastada. Ambrósio vestia-se adequadamente, como um senador, de alva e casula. Abordou muitos aspectos do comportamento clerical. Em sua época, a Igreja estava tendendo a adotar a tonsura de algumas das seitas pagãs. Todavia, as opiniões estavam divididas. Alguns ascetas usavam cabelo comprido: Hilário cortava-o apenas uma vez por ano, no domingo de Páscoa. No entanto, o mesmo faziam certas figuras de menos renome, como Máximo o Cínico, bispo de Constantinopla, criticado por seu longo cabelo cacheado, muito admirado pelas ricas damas da capital e que se acabou descobrindo ser uma peruca. Para Jerônimo, o cabelo devia ser longo o bastante para cobrir a pele; Ambrósio, de modo característico, determinou que devia ser mais longo no inverno que no verão. Ocupava-se de muitos aspectos detalhados da administração: a categorização, seleção e pagamento dos exorcistas, que foram incorporados às igrejas para expulsar demônios e eram classificados logo abaixo do subdiácono; e as atividades dos tribunais eclesiais, cujo ofício encontrava-se em rápida expansão, em resposta à

crescente complexidade e importância do direito canônico. Além disso, Ambrósio foi também o primeiro bispo a tratar extensamente da questão do sexo.

O sexo não parecera ter importância para os primeiros cristãos. Crendo, como a maioria deles acreditava, em uma *parusia* iminente, parecia desnecessário estabelecer regras quanto aos meios corretos de se perpetuar a espécie. O próprio Jesus assumira uma linha rigorosa, em comparação com alguns exegetas judeus, sobre o tema do casamento: esse era o único elemento positivo da doutrina básica cristã a respeito do sexo. O assunto foi praticamente ignorado por Paulo; e o Novo Testamento, em geral, não dispunha de qualquer teoria sobre o sexo e a família. O Antigo Testamento não considerava o celibato uma virtude; por outro lado, o Novo Testamento sim, ao menos por implicação. Na história judaica, a autoridade parecia acompanhar a descendência familiar normal; na história cristã, entretanto, a árvore genealógica de autoridade propagava-se por transmissão espiritual. E havia uma clara tradição de celibato no ministério cristão, que remontava, passando por Paulo, ao próprio Jesus, a João, aos essênios e ao culto minoritário do celibato no judaísmo. Os primeiros documentos cristãos, escritos com a *parusia* em mente, pareciam enfatizar o celibato como uma virtude; de modo que, quando a *parusia* retrocedeu e a propagação voltou a ser considerada necessária — ou, de qualquer modo, inevitável —, a Igreja adotou, de modo confuso, uma coexistência desconfortável em que o celibato era louvado mas o matrimônio, tolerado. A fórmula foi reforçada no século IV, quando a controvérsia trinitária e o triunfo da ortodoxia ocasionaram um enorme recrudescimento do culto à Virgem Maria, a *theotokos*. Se, pois, o celibato era superior e o casamento, inferior — ainda que lícito — isso não implicava que o sexo era intrinsecamente mau e, mesmo no contexto do casamento, uma forma de pecado permitido?

A Igreja, portanto, possuía não tanto uma doutrina sobre o sexo quanto uma série de suposições discutíveis; a tentativa de elaborá-las consumia

muito tempo e energia nervosa do clero. Ambrósio escreveu amplamente sobre o tema. Foi claro quanto à incompatibilidade entre uma vida matrimonial plena e uma carreira eclesiástica. Por certo, dois casamentos constituíam um impedimento à ordenação. Não gostava de bispos casados: temia a criação de uma casta sacerdotal, com bispos hereditários. Os homens casados ordenados bispos deviam parar de coabitar e gerar filhos. Em seu entender, era assim que Adão e Eva viviam no Paraíso. Com base em seus escritos, não parece provável que Ambrósio fosse um homem altamente sexualizado. Contudo, seus julgamentos parecem ter sido influenciados menos por seus hábitos e desejos pessoais que por sua experiência pastoral. Agia como conselheiro espiritual de um grande número de senhoras, praticamente todas as quais das classes mais altas, a maioria delas com uma longa história de infortúnios conjugais. Suas histórias levaram Ambrósio a adotar um ponto de vista pessimista com relação ao estado marital, ao menos como promotor de felicidade. Seus escritos são ricos de comentários lapidares. “Mesmo um bom casamento é escravidão. O que, logo, será um casamento ruim?” Para a mulher, o casamento era “um cativoiro, indignidade, um fardo, um jugo”. Por outro lado, sua experiência com a imperatriz-mãe Justina, uma ariana que queria roubar uma de suas basílicas milanesas para os godos arianos no exército, levou-o a refletir amargamente que “todo homem é perseguido por alguma mulher”. Exortava suas penitentes a jejuar, se possível evitar completamente a comida por uma semana ou mais de cada vez; era econômico, preservava a beleza e a saúde e estimulava o apetite — e facilitava a castidade ou continência.

Contudo, a melhor opção para as mulheres era a virgindade. Uma virgem podia redimir o pecado de seus pais ao concebê-la. Os sermões de Ambrósio seguindo essa linha irritavam os pais. No entanto, ele negava que a virgindade fosse responsável por uma suposta queda do índice de natalidade: a história, dizia, provava que o mundo sofrera mais com os estragos de casamentos irrefletidos que com a virgindade. “O casamento é

honorável, mas o celibato é mais; o que é bom não precisa ser evitado, mas o que é melhor deveria ser escolhido.” Há aqui contradições que Ambrósio deixou sem solução. Porém, quanto a determinados aspectos da virgindade ele era claro. Uma virgem era casada com Cristo. Para ela, a cerimônia em que assumia o véu devia ser como uma festa de casamento. A partir de então, deveria ocultar-se. Ambrósio assumiu uma postura antiquada quanto a esse tópico, funcionando como uma ponte entre a vestal pagã e o convento fechado do início da Idade Média. As virgens não deveriam nem ao menos ir com frequência à igreja: as igrejas eram lugares perigosos, porquanto eram frequentadas. “Mesmo falar, o que é bom, é, em termos gerais, uma falta em uma virgem.” A verdadeira virgem deveria manter-se em silêncio permanente. Ambrósio era estrito, mais que severo. Uma virgem suspeita de intercurso sexual, postulou, não devia ser submetida a exame médico à força, com exceção de alguns casos especiais, e, então, apenas sob a autoridade e supervisão de um bispo. Se considerada culpada, ela não deveria ser executada (Ambrósio não acreditava em pena capital, mas em justiça redentora), nem, decerto, torturada até a morte. A raspagem da cabeça e a penitência perpétua bastariam. Uma virgem ameaçada de estupro ou aprisionamento em um prostíbulo teria justificativa para cometer suicídio.

Ambrósio vinculava, em sua mente, a pureza sexual e espiritual da virgem à limpeza. Suas virgens eram imaculadas: sua Virgem Maria — que, em certa medida, tornou-se o estereótipo medieval — vestia-se de branco, prata e azul-claro, as mais “limpas” das cores. A questão era outra com Jerônimo, seu contemporâneo mais jovem. Este não era, como Ambrósio, bem adaptado à vida. Como secretário do bispo Dâmaso, parece, em algum momento, ter se considerado um possível sucessor. Contudo, seu temperamento era o do estudioso, não do administrador. Não era nem um selvagem homem de Deus, nem um prelado urbano. Para ele, o sexo era uma enorme dificuldade. Estava bastante convencido de se tratar de um mal:

“o casamento é apenas um grau menos pecaminoso que a fornicção”. Em sua opinião, as mulheres eram atraentes, especialmente as virtuosas. Foi por isso que ele deixou a elegante vida eclesial em Roma, escrevendo, a bordo do navio que o levaria à Palestina: “a única mulher que conquistou meu afeto foi uma que não vira à mesa. Contudo, quando comecei a reverenciá-la, respeitar e venerar, como sua conspícua castidade merecia, todas as minhas antigas virtudes abandonaram-me no ato”. Com isso, ele parece indicar que seu comportamento provocara comentários maliciosos e hostis. Em Jerusalém, fundou e entrou para um monastério de onde, pelo resto de sua vida, manteria uma ampla correspondência com eruditos e damas devotas de todo o império. Uma de suas cartas (a Agostinho) levou nove anos para chegar; a maioria desapareceu para sempre. Um número suficiente sobrevive para revelá-lo como um polemista maravilhosamente vívido e franco. Sua imagem fez dele o santo predileto dos pintores cristãos: Jerônimo e seu leão (um acréscimo do século VI) foram pintados com mais frequência que qualquer outra figura fora da Sagrada Família. Com efeito, sua descrição, em uma carta a uma virgem da sociedade, de suas batalhas por evitar a tentação em seu monastério (“não raro eu me imaginava entre bandos de garotas: minha face ficava pálida de fome, meus lábios enregelavam, mas minha mente ardia de desejo, as chamas da luxúria saltando à minha frente, embora minha carne estivesse quase morta”), uma das passagens patrísticas citadas com maior frequência, permitiu que os artistas medievais introduzissem, de modo pio, a forma nua em suas pinturas. Paradoxalmente, entretanto, nenhuma citação fez mais para apresentar aos cristãos a corrupção e perversão do desejo sexual. Para Jerônimo, o sexo era sujo em sentido literal ou concreto; ele escreve com frequência sobre suas virgens favoritas que elas eram “esquálidas de sujeira”. A sujeira, para ele, epitomava tanto o ato sexual quanto o processo terapêutico pelo qual a virgem ocultava seus encantos. A virgem que ele mais estimava em Roma, Paula, veio para Jerusalém com sua filha (produto de uma diversão do passado) para tomar

conta da idade avançada de Jerônimo. As duas senhoras vestiam-se de andrajos e raramente lavavam ou penteavam os cabelos.

Vê-se, em Jerônimo, a disjunção entre a existência normal e uma ideia de virtude cristã, em desenvolvimento, que, na verdade, pouca relação guardava com os ensinamentos de Jesus e Paulo, mas era uma reação ao mundanismo crescente que decorrera do acordo com Constantino. O árido cristianismo de Jerônimo era, ou parecia, um corretivo necessário à urbanidade de Dâmaso, ou mesmo de Ambrósio. Fez de Jerônimo um homem infeliz e amargo. Ele escrevia com particular virulência contra os heterodoxos. Afirmou com satisfação ter “destruído em uma só noite” o cético Livínio, que duvidava da eficácia do culto às relíquias; e, do monge romano Jovianiano, que criticara o que considerava uma excessiva reverência pelo celibato, zombou: “após ser condenado pela autoridade da Igreja romana, e em meio a festins de faisão e carne de porco, ele não tanto expirou como arrotou seu espírito”. Outros oponentes foram submetidos a ataques pessoais similares e Jerônimo podia ser igualmente afiado, até ofensivo, com seus supostos aliados. Nutria um amor pedantesco pela controvérsia mais ferrenha e parece ter, mais cedo ou mais tarde, brigado com a maioria de seus amigos e conhecidos. Segundo Paládio, cuja *História Lausiaca* é uma de nossas principais fontes sobre o período, Jerônimo era de uma notória irascibilidade, e cita a profecia de outro erudito, Posidônio: “a nobre Paula, que cuida dele, morrerá primeiro e será libertada de seu mau humor, creio eu. Então, não viverá mais nenhum santo aqui, mas sua inveja incluirá seu próprio irmão”. Jerônimo foi o primeiro cristão, de quem temos íntimo conhecimento, cuja interpretação da fé era incompatível com a realização de sua natureza — tendo, por resultado, um profundo tormento. Assim como Ambrósio é o protótipo do prelado medieval, Jerônimo é o precursor do intelectual cristão angustiado, cuja carne encontra-se em conflito irreconciliável com seu espírito e a continência forçada é comprada ao custo de sua caridade humana.

O mundo mental de Jerônimo era escuro, iluminado por lampejos que parecem mais um reflexo do fogo infernal que vislumbres da luz eterna; tampouco o quadro delineado pelos escritos de Ambrósio apresenta diferenças substanciais, apesar de suas urbanidades e seu culto ao senso comum. Ambos derivavam do cristianismo uma perspectiva pessimista da condição humana. É difícil avaliar onde encontraram um mandato das Escrituras para tal julgamento. As epístolas de Paulo salientam a alegria ocasionada pela “boa nova” da redenção divina. As características das primeiras comunidades cristãs parecem ter sido a impaciência e, equilibrando-a, a serenidade. Quando Orígenes transformou o cristianismo, de uma teoria da redenção, em sistema filosófico, ateve-se aos aspectos positivos e expectantes da fé. Discutindo com Celso, o pagão, repudiou a ideia de um destino ou providência cegos concretizando-se através das eras, deixando para trás ilimitadas gerações de humanidade sofredora, inalterada e inalterável. Via, em vez disso, o Deus cristão como um agente por meio do qual a humanidade era incentivada a se aprimorar, ou melhor, aperfeiçoar: um processo contínuo de lento avanço na direção da luz. Tornou-se um universalista em duplo sentido: a mensagem cristã era dirigida a toda a humanidade e, em última instância, todos seriam acomodados no perdão e beneficência majestosos de Deus, tendo sido progressivamente purgados do mal. Assim, até o demônio e os anjos caídos acabariam por recuperar o Paraíso.

É notável que a Igreja pós-Constantino tenha repudiado Orígenes ou, pelo menos, seu otimismo. Como ocorreu com Tertuliano, seus escritos eram tão valiosos e, no caso de Orígenes, tão centrais para a compreensão do cristianismo, que suas obras jamais foram condenadas como heréticas — o que teria permitido que desaparecessem *in totum* —, conquanto muito poucas sobrevivam em sua forma original. Porém, Jerônimo, que já fora seu admirador — “o maior mestre desde os apóstolos” —, acabou por considerá-lo não apenas herético em seus efeitos, mas também em suas intenções.

Chegou à conclusão de que todo o tempo o objetivo de Orígenes fora perverter os julgamentos dos homens e fazê-los perder suas almas, e escrevera trechos de irrefutável ortodoxia apenas para fazer com que o leitor desavisado baixasse a guarda. No final do século IV, essa opinião estava amplamente disseminada, não apenas entre os teólogos mas entre os leigos, como o imperador Teodósio. Por que essa mudança no clima intelectual?

É difícil fugir à conclusão de que o afastamento do otimismo origenista espelhava profundas transformações da estrutura social e cultural do próprio império, sobretudo no Ocidente. O renascimento constantiniano não se sustentara; deixara o império ainda mais fragmentado, em termos políticos, militares e administrativos; os problemas ocidentais monetários e de inflação continuaram por resolver. A Igreja acarretara uma grande acessão de força; em alguns sentidos, contribuíra para os encargos e divisões do império. A cristianização acelerara, também, a tendência para baixo da origem social dos impulsos culturais. A cultura cristã era uma unidade, mas, a despeito dos esforços dos intelectuais cristãos, uma unidade que tomou os tons de sua base. A cultura do império dos séculos IV e V era artesanal. O antigo elitismo republicano autoconfiante se fora. A educação superior e a literatura secular permaneceram, quase inteiramente, em mãos pagãs. Contudo, era um paganismo não só em decadência como submetido a ataques constantes. O assassinato da mestra pagã Hipátia, em Alexandria, em 415, foi apenas um exemplo das pressões e perigos com que se defrontavam os intelectuais não cristãos. Muitos, como o poeta Ciro de Panópolis, tornaram-se conversos para escapar ao tratamento rancoroso. Os cristãos não parecem ter se mostrado dispostos ou capazes de apresentar uma alternativa cultural nesse nível. Deixaram que as grandes universidades clássicas entrassem em decadência, depois as fecharam: Alexandria em 517; a escola de Atenas, em 529. Alguns analistas pagãos, como o historiador Zósimo, estavam bastante convencidos de que o cristianismo arruinava o império. O que os cristãos tinham a dizer disso? Nada. Quando começaram

a escrever história secular, como Procópio e Agátias faziam no tempo de Justiniano, deixaram a religião de fora, tão dominados estavam, ainda, pela teoria pagã.

A história poderia ter sido outra. Havia elementos no cristianismo, no começo do século V, lutando por criar uma cultura superior cristã nas linhas origenistas. Sua frustração e destruição foi, em grande parte, obra de um homem, em quem as tendências implícitas nos trabalhos de Ambrósio e Jerônimo deram mais um passo decisivo. Agostinho foi o gênio das trevas do cristianismo imperial, o ideólogo da aliança entre Igreja e Estado e o gerador da mentalidade medieval. Depois de Paulo, que forneceu a teologia básica, ele fez mais para moldar o cristianismo que qualquer outro ser humano.

Entretanto, é um homem de difícil acesso, em parte porque, como Paulo, suas ideias estavam em constante mudança sob o impacto dos acontecimentos, cogitações e controvérsias. Ele admitiu: “sou o tipo de homem que escreve porque fez progressos, e progride escrevendo”. Os eventos de sua própria vida foram espetaculares e davam sombriamente o que pensar. Nasceu em Souk Arras, na Argélia, em 354, em uma família de classe média; tornou-se professor de retórica em Cartago; perseguiu sua carreira pública em Roma e, depois, na Milão de Ambrósio, onde tornou-se cristão; ascendeu ao Bispado de Hippo (perto de Bône), onde liderou a luta contra os donatistas; testemunhou, da África, o saque de Roma em 410; passou dez anos combatendo os pelagianos; e, por fim, na velhice, assistiu à devastação do Norte da África pelos vândalos. Agostinho deixou um enorme volume de escritos, muitos dos quais influenciados pelos acontecimentos de sua própria época e por suas experiências pessoais. Grande parte de sua obra sobreviveu na forma original. Durante mil anos, Agostinho foi o mais popular dos patriarcas; as bibliotecas europeias medievais continham mais de quinhentos manuscritos completos de sua *Cidade de Deus*, e houve, por exemplo, 24 edições impressas entre 1467 e

1495. Acima de tudo, Agostinho escrevia sobre si mesmo: lançou suas assim chamadas *Confissões*, em 397, dois anos após se tornar bispo. Era um tremendo egoísta: é típico dele que sua autobiografia espiritual tenha sido escrita sob a forma de um gigantesco discurso para Deus.

Contudo, é discutível que as referências de Agostinho a si mesmo ocultem mais do que revelam. Suas *Confissões* constituem uma das poucas obras da literatura clássica ainda lidas hoje porque giram em torno de um relacionamento pessoal, entre o jovem e pecador Agostinho e sua pia mãe cristã, Mônica (seu pai, Patrício, é praticamente ignorado), e porque descreve os esforços do autor por superar o ímpeto sexual. São temas transcendentais, fascinantes em qualquer idade. Porém, não fica muito claro que algum dos dois tenha tido muita importância real para a vida e desenvolvimento espiritual de Agostinho. É verdade que ele, aos dezessete anos, tomou para si uma concubina regular, que lhe deu um filho. Todavia, não há indícios de que ele tenha chegado a ser um libertino. Esse arranjo era normal, na época; mais tarde, o Papa Leão costumava dizer que o primeiro passo de um jovem para a devoção era renunciar à sua concubina. Agostinho parece ter tido, no mínimo, pouco interesse em sexo, bem como no mundanismo. A ideia de que tenha trocado os prazeres da cultura clássica pela austeridade do cristianismo é falsa. Agostinho sempre foi alguém de forte e grave inclinação religiosa, herdada, claro está, de sua mãe. A questão era: que direção, exatamente, esse impulso religioso tomaria? Durante a maior parte da juventude e início da vida adulta, Agostinho foi maniqueu. Os maniqueus, na verdade, nada tinham de cristãos. Mani fora um extático mesopotâmico do final do século III que, combinando o montanismo com elementos orientais, havia criado uma nova religião, sintética. Embora tivesse sido executado pelos persas em 276, seu culto difundira-se para leste, rumo à China, onde exercia grande influência, e para oeste, pelo Mediterrâneo. Alcançara o território natal de Agostinho aproximadamente sessenta anos antes de seu nascimento. Nossos

conhecimentos sobre o maniqueísmo, a partir de fontes coptas e chinesas descobertas recentemente, ainda são fragmentários. Como o gnosticismo, era dualista. Todavia, se caracterizava por um intenso pessimismo acerca das potencialidades da natureza humana e sua bondade inerente, renovada apenas pela confiança na existência de uma elite piedosa. Os maniqueus eram passionais, autodisciplinados, honrados e obstinados. Exigiam um catecumenato excepcionalmente longo: Agostinho tornou-se “ouvinte” aos vinte e assim permaneceu durante nove anos — jamais alçou-se à categoria dos “eleitos”. Os seguidores do maniqueísmo eram reservados e possuíam suas próprias redes pessoais de contatos. Esse era um dos principais motivos por que eram odiados por todos os regimes estabelecidos. Com exceção de breves intervalos, nunca foram tolerados por nenhum governo, qualquer que fosse sua compleição racial, religiosa ou ideológica. Durante mais de um milênio, sofreram uma perseguição ferrenha tanto por parte do imperador bizantino quanto pelo chinês; além disso, inspiraram ou influenciaram inúmeras heresias desregradas da Idade Média europeia. Exerciam também, às vezes, uma influência secreta. O próprio Agostinho foi a Roma e, mais tarde, a Milão, graças à “rede” maniqueísta, uma maçonaria que lhe proporcionou contatos e empregos. Fica absolutamente claro por que ele se tornou um converso cristão. Um fator foi sua saúde — acessos de asma psicossomática que se tornaram sérios o bastante para impedi-lo de partir em busca de uma carreira que demandasse oratória pública nos tribunais de justiça e no serviço governamental. Outro foi, sem dúvida, a personalidade maciça de Ambrósio. Foi o próprio bispo quem conduziu Agostinho para as águas escuras e profundas do batistério da catedral de Milão e o empurrou para baixo, completamente nu, três vezes, antes de vesti-lo com uma túnica branca e entregar-lhe uma vela. O serviço foi solene e portentoso, precedido pelas primeiras lições do catecismo, ainda considerado secreto, ao menos em parte, e de tom altamente ameaçador. Com Ambrósio, Agostinho sentiu estar se engajando em uma grande e impressionante organização, com

imenso potencial. Contudo, carregou consigo as marcas de suas origens maniqueístas: trinta anos depois, um de seus opositores, Juliano de Eclano, afirmou que seus pontos de vista distorcidos com relação ao sexo eram resultado direto de seu treinamento maniqueu.

Juliano também o chamava de *poenus*, “o africano”. Essa também é uma questão relevante. Agostinho era o produto de um ambiente cartaginês, tanto quanto da formação maniqueísta. Embora fosse excelente latinista, faltava-lhe uma cultura mais ampla. Não sabia quase nada de grego, menos ainda que Jerônimo. Não encontrou dificuldade em compreender as ideias trinitárias; apartou o problema de suas complexidades gregas, que rejeitava. Tampouco o neoplatonismo de Orígenes tinha qualquer significado para ele. O cristianismo de Agostinho era púnico. Como martelo dos donatistas, pressupõe-se que ele tenha confrontado seu localismo, ou regionalismo, com uma perspectiva internacional mais vasta. Entretanto, isso é uma verdade apenas parcial. Agostinho reteve algumas peculiaridades africanas fortes, que se fundiram ao seu caráter maniqueu: severidade, falta de comprometimento, intolerância, coragem, uma fé profunda. Inventou uma espécie de nacionalismo cristão, que advinha de suas raízes cartaginesas. Por isso, Cartago acabaria, no fim das contas, por conquistar Roma, assim como Troia, por meio de Eneias, conquistara a Grécia.

O que Agostinho absorveu na Milão de Ambrósio, o que trouxe de volta para a África e o que opunha ao particularismo donatista foi o novo senso da universalidade da Igreja, que a revolução de Constantino possibilitara. Em Milão, Agostinho vira a Igreja, na pessoa de um prelado astuto e magisterial, ajudando a dirigir um império. Sua mente criativa deu um salto à frente para tirar conclusões e delinear possibilidades. Em Milão, a Igreja já se comportava como uma organização internacional; logo seria universal. Já era coextensiva ao império; em última instância, seria coextensiva à humanidade e, portanto, impermeável à mudança política e às vicissitudes da fortuna. Esse era o plano de Deus. Agostinho tinha uma visão histórica

do desenvolvimento humano. Houve seis eras: o homem estava, agora, vivendo a última, entre a primeira e a segunda vindas de Cristo, quando o cristianismo paulatinamente iria envolver o mundo, como uma preparação para a sétima e final. Dentro do contexto dessa conceituação, os donatistas pareciam ridiculamente banais. Haviam compreendido a seriedade do cristianismo. Porém, ao se preocupar com o que certos bispos haviam feito em determinados momentos, em algum lugar, tinham perdido de vista a enorme e objetiva escala da fé, sua aplicação a todos os lugares, épocas e situações. “As nuvens correm e trovejam”, escreveu Agostinho, “que a Casa do Senhor será erguida por toda a terra; e esses sapos sentam-se em seus pântanos e coaxam ‘somos os únicos cristãos!’” Além disso, os donatistas tinham uma ideia errada do mundo. Devido à obsessão com suas próprias dificuldades e história locais, consideravam o mundo hostil e a si mesmos uma alternativa à sociedade. Contudo, o mundo ali estava para ser capturado; e o cristianismo não era a antissociedade — era a sociedade. Liderada pelos eleitos, seu dever era transformar, absorver e aprimorar todos os laços de relacionamentos humanos, todas as instituições e atividades humanas existentes, regularizar, codificar e elevar todos os aspectos da vida. Aqui estava o germe do conceito medieval de uma sociedade total, com a Igreja permeando tudo. Não era ela a Mãe de Todos? “É o Senhor”, escreveu ele, “que faz as esposas se sujeitarem a seus maridos (...) o senhor estabelece os maridos acima de suas esposas; une os filhos a seus pais por uma escravatura livre e coloca os pais acima de seus filhos, em uma dominação piedosa. O senhor vincula os irmãos uns aos outros por laços religiosos mais firmes que sangue (...) Ensina os escravos a ser leais a seus mestres, mestres a ser mais propensos a persuadir que a punir. Liga cidadãos a cidadãos, nação a nação, enlaça todos os homens juntos na lembrança de seus primeiros pais, não apenas por vínculos sociais, mas por um parentesco comum. O senhor ensina os reis a governar em benefício de seu povo e admoesta os povos a ser subservientes a seus reis.”

Entrementes, a ideia de uma sociedade cristã total necessariamente implicava a de uma sociedade compulsória. As pessoas não podiam escolher pertencer ou não. Aí incluíam-se os donatistas. Agostinho não se esquivou à lógica de sua posição. De fato, para o problema de coagir os donatistas ele trouxe muito da resolução e certeza destes, do fanatismo que eles mesmos exibiam, bem como a disposição a lançar mão de violência em uma causa espiritual. A fim de internacionalizar a África, valeu-se de métodos africanos — além, é claro, da tecnologia militar imperial. Quando Agostinho tornou-se bispo, em meados da década de 390, a igreja donatista era imensa, florescente, rica e profundamente arraigada. Mesmo após um longo assalto de perseguição imperial, inspirada por Agostinho, os donatistas ainda eram capazes de gerar trezentos bispos para a tentativa final de conciliação em Cartago, em 411. Daí por diante, ao longo das duas décadas antes que os vândalos devastassem o litoral, a espinha dorsal da igreja donatista foi quebrada à força. Seus adeptos da classe superior engajaram-se no sistema estabelecido. Muitos de suas tropas foram levados à proscrição e ao banditismo. Houve vários casos de suicídio em massa.

Agostinho acompanhou impassível o processo. Claro que os tempos eram horripilantes. O baixo império era um império totalitário, sob certos aspectos um despotismo oriental. Os elementos antinômicos eram punidos com força bruta. A tortura estatal, supostamente utilizada apenas em casos graves, tais como traição, na verdade era empregada ao bel-prazer do Estado. Jerônimo descreve torturas horríveis infligidas a uma mulher acusada de adultério. Uma virgem vestal que quebrasse seus votos podia ser açoitada e, em seguida, enterrada viva. As prisões do Estado eram equipadas com o *eculeus*, ou potro; e uma variedade de dispositivos, incluindo os *unci*, para laceração, chapas em brasa e chicotes chumbados. Amiano fornece diversos exemplos. E o Estado, a fim de impor a uniformidade, fazia uso de uma força ampla e venal de policiais secretos vestidos à paisana e informantes, ou *delatores*. Grande parte da terminologia do sistema policial

do baixo império passou à linguagem da imposição europeia mediante as expressões latinas da Inquisição. Agostinho foi o conduto do mundo antigo. Por que não? — perguntaria ele. Se o Estado usava tais métodos para seus propósitos desprezíveis, a Igreja não teria o direito de fazer o mesmo, e até mais, por seus próprios fins, muito mais elevados? Ele não apenas aceitou como se tornou o teórico da perseguição; e sobre suas justificativas, mais tarde, iriam se basear todas as legitimações da Inquisição.

Não se pode imaginar que Agostinho fosse, necessariamente, um homem cruel. Como muitos inquisidores subsequentes, ele não gostava de violência desnecessária nem de refinamentos de tortura. Achava que os hereges deviam ser examinados “não os estendendo sobre o potro, queimando com chamas nem cortando sua carne com garras de ferro, mas batendo com varas”. Ele deplorava, também, a desonestidade do emprego de informantes pagos e agentes provocadores. Contudo, insistia que o uso de força na busca de unidade cristã e, com efeito, de uma total conformidade religiosa era necessário, eficaz e plenamente justificado. Admitia que havia mudado de ideia quanto a esse ponto. Escreveu a um amigo donatista que vira sua própria cidade, originalmente donatista, “trazida para a unidade católica por medo dos éditos imperiais”. Aquilo o convencera. Na verdade, os hereges, no fundo, saudavam a perseguição: diziam que “o medo nos tornou determinados a examinar a verdade (...) o estímulo do medo despertou-nos, em sobressalto, de nossa negligência”. Além disso, aquele era o jeito do próprio Cristo. Não havia ele, “mediante grande violência”, “coagido” Paulo a se converter ao cristianismo? Não era esse o significado do trecho de Lucas, 14:23 — “compilam-nos a vir”? Foi Agostinho quem primeiro chamou a atenção para esse e uma série de outros textos convenientes, a serem desfilados através dos séculos pelos apologistas cristãos da força. Possuía, também, a ênfase inquisitorial: “a necessidade de rigor é maior na investigação que na inflicção do castigo”; e, além disso, “(...) em geral é preciso usar de mais severidade na inquisição, de modo que, quando o crime

for trazido à luz, possa haver espaço para demonstrações de clemência”. Pela primeira vez, também, ele recorreu à analogia com o Estado, apelando, de fato, à ortodoxia deste, em aliança necessária e perpétua com a Igreja na extirpação dos dissidentes. A Igreja revelava, o Estado punia. A palavra-chave era *disciplina* — muito frequente em seus escritos. Se a disciplina fosse retirada, haveria o caos: “removam-se as barreiras criadas pelas leis e a desavergonhada capacidade dos homens de prejudicar, sua ânsia por autoindulgência, explodiria ao máximo. Nenhum rei em seu reino, nenhum general com suas tropas, nenhum pai com seu filho, conseguiria tentar dar fim, fosse por ameaças, fosse por punições, à liberdade e ao puro e doce gosto do pecado”.

Eis aqui, exposto pela primeira vez, o apelo da Igreja perseguidora a todos os elementos de autoridade do meio social — ou melhor, da natureza humana. Agostinho tampouco agia apenas em nível intelectual. Era um bispo eminente, trabalhando de modo ativo com o Estado na imposição da uniformidade imperial. Temos uma vinheta sua em Cartago, em 399, quando os agentes imperiais chegaram para fechar os santuários pagãos, pregando para turbas excitadas: “abaixo os deuses romanos!”. Talvez mais sinistro seja o contato de Agostinho com as autoridades hispânicas, já um centro de rigorismo cristão e violência ortodoxa. Lá, em 385, o bispo de Ávila, Prisciliano, notável asceta e pregador, fora acusado de gnosticismo, maniqueísmo e depravação moral, indiciado sob a lei imperial por bruxaria, julgado em Bordéus e trazido ao tribunal imperial em Trier. Lá, sob tortura, ele e seus companheiros confessaram que haviam estudado doutrinas obscenas, encontrado com mulheres depravadas à noite e orado nus. A despeito dos protestos de um importante bispo gaulês, Martinho de Tours, foram executados — o primeiro caso que temos tanto do massacre de “hereges” quanto de caça às bruxas sob auspícios cristãos. O episódio gerou indignação, particularmente por parte de Ambrósio, e provocou uma reação. No entanto, não encerrou a perseguição religiosa na Espanha; pelo

contrário, fora apenas o começo. A Espanha já era palco de *pogrons* contra os judeus na época em que Agostinho tornou-se bispo. E, vinte anos depois, encontramos-lo se correspondendo com o feroz caçador de heresias espanhol Paulo Orósio, tratando das melhores maneiras de se eliminar os hereges não somente da Espanha como do outro extremo do Mediterrâneo, na Palestina.

Agostinho mudou a abordagem da ortodoxia com relação à divergência em dois sentidos fundamentais. O primeiro, de que já tratamos, foi a justificação da perseguição construtiva: a ideia de que um herege não devia ser expulso mas, pelo contrário, compelido à retratação e à conformidade, ou ser destruído — “compilam-nos a vir”. Sua segunda contribuição foi, sob certos aspectos, ainda mais sinistra, pois implicava a censura construtiva. Agostinho acreditava que era dever do intelectual ortodoxo identificar a heresia incipiente, trazê-la à tona e expor, constrangendo assim os responsáveis ou a abandonar por completo sua linha de investigação ou a aceitar o *status* herético.

Essas foram as táticas empregadas por Agostinho contra Pelágio e seus seguidores. Agostinho deve ter visto Pelágio rapidamente no grande confronto em Cartago, em 411, ao qual este compareceu. Contudo, os dois nunca se encontraram nem conversaram. Tinham aproximadamente a mesma idade e foram a Roma — Pelágio, vindo da Grã-Bretanha — quase ao mesmo tempo. Pelágio, todavia, permanecera lá — um leigo pio e culto, em grande demanda nos círculos ascéticos de alta linhagem. Tinha muitos defensores poderosos entre a aristocracia e diversos adeptos ricos, jovens e sinceros. Fundamentalmente, era um reformador. Indo de encontro à tendência preponderante de seu tempo, recorreu a Orígenes e à ideia do cristianismo como uma grande força moral mudando e aprimorando a sociedade, ajudando os homens a se tornar mais dignos e úteis e responsáveis em termos sociais. Acreditava que a força limitadora dos hábitos sociais pagãos do passado podiam ser extintos. O cristianismo tornar-se-ia um elemento ativo e aperfeiçoador não apenas entre os cidadãos

do império, mas também entre os bárbaros fora de suas fronteiras e os semibárbaros dentro delas. Os cristãos ricos deviam doar seu dinheiro aos pobres, dar um bom exemplo, levar vidas modelares. Como Orígenes, Pelágio pensava que não havia algo como uma alma perdida por completo. O caminho para o aprimoramento estava aberto a todos. Era errado dizer “é por demais difícil cumprir os mandamentos de Deus”. A queda de Roma, de onde fugiu — primeiro para a África, depois para o mais liberal Oriente — não o desanimara. Ela confirmava a necessidade de reforma, da criação de novas estruturas. O que importava era o potencial do homem, sua liberdade para escolher o bem, além das maravilhosas virtudes de que Deus o dotara, por vezes profundamente enterradas, mas à espera de ser trazidas à tona. Pelágio dispunha de um senso clássico dos recursos e autoridade da mente humana. Como colono latinizado, talvez tivesse mais fé nas qualidades que haviam feito o império que sua assustada classe governante do século V. Após o saque de Roma, escreveu, em 414, para uma mulher rica e piedosa, Demétrias, uma mensagem de esperança e estímulo. É claro, alegou, que o homem podia salvar-se, tanto no próximo mundo quanto neste.

Fazemos do Deus do conhecimento culpado de uma dupla ignorância — de não saber o que fez e de não saber o que ordenou. Como que se esquecendo da fragilidade humana, por ele criada, impôs aos homens mandamentos que não podiam suportar (...) de modo que Deus parece ter procurado não nossa salvação, mas nosso castigo. (...) Ninguém conhece melhor a medida de nossa força que aquele que no-la deu; e ninguém tem uma melhor compreensão do que está dentro de nossas forças que aquele que nos dotou dos próprios recursos de nosso poder. Ele não desejou determinar nada impossível, pois é justo; tampouco condenará um homem pelo que não podia evitar, pois é santo.

O cristão deveria ser de uma força moral heroica, como Jó. E ter compaixão, “sentir a dor alheia como se fosse a sua própria, e ser levado às lágrimas pela aflição dos outros homens”.

Com grande parte disso o jovem Agostinho podia não ter discordado. Seus primeiros escritos apresentam uma insistência no livre-arbítrio próxima à do próprio Pelágio. Mais tarde, como bispo e perseguidor militante, Agostinho desenvolveu um determinismo implacável todo seu. Derivou, da epístola de Paulo aos Romanos, uma teoria da graça e da eleição que não era totalmente diversa da de Calvino. “Essa é a predestinação dos santos”, escreveu, “à presciência e preparação dos benefícios de Deus, por meio dos quais quem quer que seja libertado estará, muito certamente, livre. E onde está o resto deixado pelo julgamento justo de Deus, salvo naquela massa de perdição, onde foram deixados os homens de Tiro e os sidônios, que também teriam sido capazes de crer, tivessem apenas visto as maravilhosas obras de Cristo?” Todo acontecimento estava carregado com um significado preciso como um ato deliberado de Deus, de clemência para os eleitos ou julgamento para os condenados. Um “decreto divino” estabelecera “um número inabalável de eleitos”, que se encontravam “permanentemente inscritos no arquivo do pai”. Que papel os próprios esforços do homem tinham a desempenhar nesse processo? Muito pouco. O Deuteronômio alertava: “não digas em seu coração ‘minha força e o poder de minha mão geraram esta grande maravilha’ — mas lembrar-te-ás do Senhor teu Deus, pois é Ele quem dá a força para realizar grandes feitos”. Agostinho ficou profundamente impressionado com um caso de que ouviu falar — um homem de 84 anos, de piedade exemplar, que vivera uma vida de observância religiosa com sua esposa durante um quarto de século, e de súbito comprara uma dançarina para seu prazer, perdendo, assim, a eternidade. Isso não era a mão de Deus, a ausência fatal de graça, sem a qual a vontade humana era impotente?

A atenção de Agostinho foi chamada para Pelágio pela primeira vez por Jerônimo, que ainda estava engajado na extinção da crença de Orígenes na perfectibilidade da alma e reconheceu de pronto, em Pelágio, um origenista moderno. Agostinho viu em Pelágio uma forma de arrogância, rebelião contra divindade inescrutável por ênfase indevida nos poderes do homem. Para Agostinho, era obrigação do homem obedecer à vontade de Deus, tal como expressa por sua Igreja. Escreveu: “dai o que determinar, e determinai o que desejar”. Ele comentou, significativamente, que Pelágio “não podia suportar essas minhas palavras”. E, então, Jerônimo alertou-o (em um toque característico): Pelágio, “aquele cão corpulento, pesado de mingau escocês”, não tinha negado o pecado original? Para Agostinho, o pecado original era importante não tanto por si só, mas porque influía na teoria do batismo, que, para qualquer africano envolvido na questão donatista, constituía um crucial teste de ortodoxia. Na verdade, é difícil descobrir quando, antes de Agostinho, a Igreja havia aceitado o pecado original como atestado de fé. Tertuliano utilizara a expressão (era, de fato, um conceito muito africano), mas havia negado especificamente que as crianças nascessem em pecado. Desde então, a prática do batismo na infância se tornara comum e tendia a se generalizar.

Uma vez tendo se concentrado na questão do batismo, Agostinho parece ter ficado determinado a expulsar Pelágio e seus seguidores da Igreja, ou lhes impor uma submissão abjeta. Nem ao menos está claro que Pelágio se opusesse ao batismo infantil; como sempre ocorre com os homens rotulados de hereges, sobreviveram apenas fragmentos de suas obras, implantadas em refutações de suas ideias. Foi seu discípulo, Celéstio, quem primeiro parece ter abordado o tema do batismo, insistindo, sob pressão, que o tópico era uma questão somente para debate: “sobre o assunto do pecado original e sua transmissão, já afirmei ter ouvido muitas pessoas de posição reconhecida na Igreja Católica o repudiarem por completo; e, por outro lado, muitos o defendem; pode ser, com bastante justiça, considerado matéria de

investigação, mas não uma heresia. Sempre defendi que as crianças requerem batismo. O que mais ele quer?”. O que Agostinho queria era o que já tinha logrado no caso dos donatistas, a condenação absoluta, seguida de total submissão — monitorada pela imposição pelo Estado. Não queria discussão. “Longe esteja dos soberanos cristãos da comunidade terrena que devam nutrir qualquer dúvida quanto à antiga fé cristã (...) certos e fundamentados com firmeza nesta fé, devem, em vez disso, impor a homens como você a disciplina e punição adequadas.” E, mais ainda: “aqueles cujas chagas estão ocultas não devem, por tal motivo, furtar-se ao tratamento médico. (...) Devem ser ensinados; e, em minha opinião, isso pode ser feito com a maior facilidade quando o ensinamento da verdade é auxiliado pelo temor da severidade”.

Dessa maneira, Agostinho caçou Pelágio e seus seguidores. Fez com que fossem condenados por duas vezes na África. Pelágio, um reformador ansioso por ajudar a Igreja, desesperadamente preocupado com a possibilidade de seus esforços serem frustrados por acusações de heresia, foi para o Oriente, para o clima intelectual muito mais livre da Palestina, onde o debate ainda era possível. Entrementes, providenciava garantias e confissões de fé para todos os concílios ou sínodos que os reclamassem, bem como para o bispo de Roma. Roma inclinava-se a aceitar Pelágio por sua palavra; ele contava com o apoio de famílias poderosas e há sinais de que elas tenham podido influenciar, durante algum tempo, as autoridades imperiais responsáveis pelo cumprimento das leis. No entanto, a vontade dos africanos prevaleceu. Foram bem-sucedidos em suas pressões primeiro sobre o bispo de Roma, depois sobre o imperador. Por fim, recorreram ao suborno direto: oitenta excelentes garanhões núbidas, criados em propriedades episcopais na África, foram embarcados para a Itália e distribuídos entre os vários comandantes da cavalaria imperial cujos esquadrões, em último recurso, imporiam a teoria agostiniana da graça. Para as autoridades imperiais, os pelagianos eram retratados como perturbadores da paz pública, inovadores

perigosos, homens ávidos por despojar os ricos e redistribuir a terra, não mais aceitáveis para os ortodoxos da Igreja e do Estado que os donatistas. Grupos pelagianos na Grã-Bretanha e Espanha, Sicília, Rodes e Palestina foram identificados e extintos.

Alguns pelagianos revidavam. Um jovem adepto, Juliano de Eclano, envolveu-se em uma vigorosa discussão com o irritado velho bispo. De seu debate, infelizmente fragmentário, Agostinho emerge sob uma luz desagradável, um homem inteligente rebaixando-se a fim de gerar apelo popular, explorando sem remorso os preconceitos do povo, um anti-intelectualista, com ódio à cultura clássica, orador de multidões e obcecado por sexo. Na infinita sabedoria de Deus, observou ele, os genitais foram, apropriadamente, feitos instrumentos para a transmissão do pecado original: “*ecce unde!* É esse o lugar! É esse o lugar por onde o pecado primordial é transmitido!”. Adão desafiara Deus — e, para cada homem que nascesse, a vergonha pela incontável agitação dos genitais era um lembrete do crime original de desobediência — e uma punição adequada para tal. Todo homem, indagou ele à sua adúladora congregação, não sentia vergonha ao ter uma poluição noturna? Claro que sim. Em compensação, o raciocínio de Juliano parece uma exposição objetiva de razão clássica elementar:

Perguntam-me por que eu não consentiria na ideia de haver um pecado que seja parte da natureza humana. Respondo: é improvável. É inverdadeiro. É injusto e ímpio. Faz parecer como se o demônio fosse o criador dos homens. Viola e destrói a liberdade da vontade (...) dizendo que os homens são tão incapazes de virtude que, no próprio ventre materno, encontram-se repletos de pecados passados (...) e, o que é repugnante tanto quanto blasfemo, esse ponto de vista agarra-se, como sua prova mais conclusiva, à decência comum com que cobrimos nossos genitais.

Juliano alegou que o sexo era uma espécie de sexto sentido, uma forma de energia neutra que podia ser usada bem ou mal. “Sim?”, replicou Agostinho, “é essa a sua experiência? Logo, você não faria os casais coibirem esse mal — refiro-me, é claro, ao seu bem favorito? Logo, você os admoestaria a pular na cama sempre que desejassem, que se sentissem impelidos pelo desejo? Longe deles adiá-lo até a hora de dormir (...) se esse é o tipo de vida matrimonial que você leva, não coloque sua experiência em debate.”

A vida do próprio Agostinho terminou em trevas. Os vândalos invadiram a África, em 429, e ele morreu no ano seguinte na cidade episcopal, já sitiada. “Ele viveu para ver cidades devastadas e destruídas”, escreveu seu biógrafo, Possídio, “igrejas despojadas de sacerdotes e ministros, virgens e monges dispersos, alguns morrendo por tortura, outros pela espada, capturados e perdendo a inocência da alma e do corpo, e a própria fé, em meio à cruel escravidão; viu os hinos e louvores divinos ter fim nas igrejas, as próprias construções não raro queimadas, os sacramentos não mais desejados ou, se desejados, difícil de encontrar sacerdotes que os administrassem. (...)” Em *Cidade de Deus*, Agostinho já comparara a vulnerável cidadela mundana com o imperecível reino do cristianismo. O homem devia ter em vista o segundo; nada se deveria esperar na terra. Sua última obra, inacabada, examinava a teodiceia e todo o problema do mal. Era tolice supor, escreveu, como faziam os pelagianos, que Deus fosse equitativo em um sentido humano. Sua justiça era tão inescrutável como qualquer outro aspecto de sua natureza. As ideias humanas de equidade eram como “orvalho no deserto”. O sofrimento humano, merecido ou não, só ocorria porque Deus estava zangado. “Esta vida, para os mortais, é a ira de Deus. O mundo é um Inferno em pequena escala.” “Esta é a visão católica: capaz de apresentar um Deus justo em tantas dores e agonias como bebês pequenos.” O homem, simplesmente, tem de aprender a aceitar o sofrimento e a injustiça. Nada havia que pudesse fazer quanto a qualquer

um destes. Enquanto Pelágio retratava o cristão como um homem adulto, um filho que já não se apoiava no Pai, mas era capaz de seguir seus mandamentos por livre vontade — *emancipatus a deo*, em suas palavras —, Agostinho via a raça humana como crianças indefesas. Remetia-se constantemente à imagem do bebê sendo amamentado. A humanidade era profundamente dependente de Deus. A raça estava prostrada e não havia possibilidade de que se erguesse por seus próprios méritos. Esse era o pecado do orgulho — o pecado de Satanás. A postura da humanidade devia ser de total humildade. Sua única esperança encontrava-se na graça de Deus.

Agostinho faz a ponte, portanto, sobre a lacuna entre o otimismo humanista do mundo clássico e a passividade desesperançada da Idade Média. A mentalidade por ele expressa tornar-se-ia a perspectiva preponderante do cristianismo e, como tal, dominaria toda a sociedade europeia por muitos séculos. A derrota dos pelagianos seria um importante ponto de referência nesse processo. Até que ponto o próprio pessimismo maniqueísta de Agostinho foi responsável por esses tons sombrios do pensamento cristão é difícil avaliar; sem dúvida, se compararmos sua filosofia com a de Paulo, pode ver-se que Agostinho, não Pelágio, foi o heresiarca — o maior de todos, em termos de influência. Porém, a sociedade cristã, no tempo de Agostinho, já estava se movendo em outra direção. Ao aceitar o Estado constantiniano, a Igreja embarcara no processo de entrar em um acordo com um mundo do qual, até então, mantivera-se apartada. Adiar a construção da sociedade perfeita para depois da *parusia*. Agostinho proporcionou uma ideologia para essa mudança de rumo, mas não foi ele mesmo quem a estabeleceu. Enquanto estava escrevendo *Cidade de Deus*, em 398, uma curiosa sequência de eventos teve lugar em Constantinopla. Após uma maré alta e uma série de tremores de terra, um oficial do exército imperial afirmou que Deus lhe revelara que a cidade seria destruída. No século II, um homem que espalhasse tais superstições teria sido processado: foi precisamente por isso que o Estado agira contra os bispos montanistas e

as pessoas que “falavam com línguas”. Em 398, o desenrolar dos acontecimentos foi bem diferente. O oficial contou ao seu bispo, que pregou um sermão alarmista. Ao crepúsculo, uma nuvem vermelha foi vista se aproximando da cidade; os homens acharam estar sentindo cheiro de enxofre, e muitos correram às igrejas, pedindo para ser batizados. Na semana seguinte, houve novos alarmas, que culminaram em um êxodo generalizado da cidade, liderado pelo imperador em pessoa. Durante várias horas, Constantinopla permaneceu abandonada, enquanto seus habitantes, aterrorizados, acampavam nos campos, a dez quilômetros de distância. Essas debandadas humanas iam se tornar uma característica da Europa medieval. O incidente em Constantinopla, em 398, foi um indício de que a era clássica estava encerrada e de que os homens habitavam, agora, um outro universo mental.

PARTE TRÊS
SENHORES
MITRADOS E
ÍCONES COROADOS
(450-1054)



EM 23 DE DEZEMBRO, NO ANO DE 800, uma longa reunião teve lugar na Câmara Secreta do Conselho do Palácio de Latrão, em Roma. Entre os presentes estavam Carlos Magno, o líder franco, o Papa Leão III, eclesiásticos e generais francos, lombardos e romanos e dois monges franceses de Tours — Witto e Fridugis, representando seu abade, Alcuíno, de Yorkshire. Havia duas questões em pauta. Primeiro: deveriam permitir que o Papa, que fora amargamente criticado, acusado de variados crimes e vícios e quase assassinado por seus inimigos, permanecesse no ofício? E, segundo: a cristandade ocidental deveria continuar a reconhecer a soberania do imperador em Constantinopla? Quanto ao primeiro tópico, o Papa Leão humilhou-se diante de Carlos, o Franco, fez uma série de juramentos de que era inocente das acusações que pairavam sobre si e, por fim, concluiu-se em que ele se havia “justificado”.

O segundo item da agenda era mais momentoso. Desde o desaparecimento do último imperador “ocidental”, em 478, o Ocidente cristão tinha reconhecido o imperador em Constantinopla como a única autoridade internacional. Porém, tal poder, se legítimo, era agora, na prática, virtualmente inexistente a oeste do Adriático. Itália, Gália e Germânia e a própria Roma eram propriedades dos exércitos francos. Não era um axioma do senso comum, bem como uma proposição repetidamente endossada pelas Escrituras, que um soberano deveria governar, além de reinar? O grande Carlos não era o mestre do Ocidente, na prática? Além do mais, o trono em Constantinopla estava vago. Três anos antes, seu ocupante fora

preso por sua feroz mãe, cegaram-no e ele morreria dos ferimentos. Nem todos reconheciam a “imperatriz”; por certo, não os francos, cujo próprio antigo sistema legal proibia que uma mulher recebesse uma herança, caso houvesse reclamantes homens. Existiam, portanto, fortes razões para que se concordasse em atribuir a Carlos alguma forma de dignidade imperial. Ele era, sem dúvida, o maior monarca do Ocidente, talvez de todo o mundo. Como assinalara o abade Alcuíno — que era, na verdade, seu principal conselheiro —, os ingleses haviam desenvolvido um sistema sob o qual os mais poderosos e bem-sucedidos de seus muitos reis recebiam o título de *bretwalda*^[18] e exigiam a homenagem e obediência dos demais. Esse argumento, que apresentava a ideia imperial em termos germânicos que Carlos era capaz de compreender, foi proposto mais uma vez pelos dois delegados de Alcuíno no conselho. E parece ter sido aceito. Carlos concordou em se tornar imperador ocidental e as cerimônias de homenagem parecem ter sido realizadas naquele mesmo dia.

Dois dias depois, na grande basílica de S. Pedro, Carlos e seus generais comemoraram o Natal, e o Papa insistiu em levar a cabo um ritual romano em que colocava uma coroa na cabeça de Carlos e, em seguida, prostrava-se em um ato de adoração ao imperador, com a multidão de romanos presentes emitindo uma série monótona de aclamações rituais. Carlos ficou surpreso com aquela singular representação oriental, completamente estranha a qualquer um proveniente do norte dos Alpes, de um contexto germânico. E pareceu-lhe suspeito que a coroa, que ele conquistara por suas próprias realizações, fosse-lhe apresentada pelo bispo de Roma, como se fosse um presente seu. Carlos diria depois que, se soubesse o que aconteceria, ter-se-ia recusado a assistir à missa na basílica de S. Pedro naquele dia. Ao indicar seu próprio filho mais velho como imperador sucessor, alguns anos mais tarde, insistiu em colocar a coroa ele mesmo. A divergência quanto à cerimônia de coroação refletia ambiguidades acerca de seu significado preciso que ecoariam através da história europeia durante séculos. E os historiadores

ainda hoje discutem a respeito de como exatamente deu-se a coroação de Carlos Magno e o que significou para os envolvidos. O que não pode ser negado é ela ter constituído um dos principais eventos da evolução da sociedade ocidental e da civilização cristã. Vamos, agora, acompanhar a longa sucessão de acontecimentos interligados que levaram a ela, bem como suas consequências amplas e ramificadas.

Entre a morte de Agostinho, na Hippo entrincheirada, e a coroação de Carlos Magno há um intervalo de quase quatro séculos. São os séculos formativos da história da Europa medieval e, também, da Igreja cristã como sociedade mundial. A conversão de Constantino alinhara o império romano com a Igreja cristã em uma parceria funcional. No entanto, o império, como instituição mais antiga, fora, dos dois, o que menos mudara; sob alguns aspectos, praticamente não sofrera qualquer alteração — substituíra uma religião de Estado por outra. A Igreja, em compensação, mudara muito. Adaptara-se à sua função estatal e imperial; assumira modos e atitudes mundanos e aceitara uma gama de responsabilidades seculares; e encontrou, na figura do imperador, um protetor e governante a quem podia influenciar, mas não controlar diretamente.

Por conseguinte, a Igreja, conjugando-se ao Estado romano imperial, foi, necessariamente, influenciada pelas mudanças por este sofridas nos séculos V e VI. Com efeito, o império partiu-se em dois. No Oriente, o governo logrou êxito na manutenção de um sistema comercial e de uma moeda forte, baseada em ouro; destarte, era capaz de sustentar exércitos regulares e, assim, pôde conservar suas fronteiras. O processo de integração entre Igreja e Estado, iniciado com Constantino, prosseguiu até que ambos se tornassem inseparáveis: o império bizantino tornou-se, na verdade, uma forma de teocracia, com o imperador desempenhando funções sacerdotais e semidivinas e a Igreja Ortodoxa constituindo um departamento de Estado encarregado de assuntos espirituais. Essa conjunção perdurou por mil anos,

até que os resquícios do império foram invadidos pelos turcos otomanos, em meados do século XV.

O setor ocidental do império, após as décadas finais do século IV, carecia de um sistema econômico coordenado que pudesse ser policiado e, logo, tributado por um governo central. Incapazes de coletar impostos, as autoridades não podiam manter uma moeda, nem pagar as legiões. Havia, na verdade, um vácuo governamental. Após 476, não foram mais eleitos imperadores ocidentais; e, exceto por um período em meados do século VI, quando Constantinopla conseguiu restabelecer sua autoridade na Itália, Espanha e no Norte da África, o antigo sistema de governo imperial permaneceu inoperante no Ocidente. Bizâncio contava com uma marinha poderosa. Até as conquistas árabe-muçulmanas do final do século VII, o império bizantino gozou de superioridade naval por todo o Mediterrâneo, quando optava por exercê-la. Isso significava controle sobre o Adriático, e, de Ravena à costa oriental da Itália, ele manteve uma conexão residual com o Ocidente. O Papa, como bispo de Roma, governava o que era um ducado do império e pagava os impostos correspondentes. O Ocidente, como um todo, tornou-se uma área de povoamento tribal, em que reinos semibárbaros existiam por trás de fronteiras flutuantes. Em tais circunstâncias, a Igreja ocidental viu-se como legatária restante da cultura e civilização romanas e o único canal por meio de que estas poderiam ser transmitidas para as novas sociedades e instituições europeia. Desse modo, defrontava-se com um desafio e uma oportunidade maiores que na época da conversão de Constantino. Tinha a chance de recriar a estrutura secular da sociedade *ab initio* — e à sua própria imagem cristã. Era o único corpo internacional organizado que restava, com ideias, teorias, uma hierarquia sofisticada e tecnologias culturais avançadas, em um mundo vazio que pouco possuía além de tribalismo. Além disso, a Igreja, nos escritos de Sto. Agostinho, dispunha de um esboço — ainda que pessimista — de como uma sociedade cristianizada terrena devia funcionar.

Durante esses quatro séculos, pois, a Igreja serviu de “portadora” da civilização, assim como, em seu período formativo, a máquina religiosa-cultural helênica “transmitira” o judaísmo cristão para um contexto romano e universalista. O grande mérito da Igreja latina — o principal motivo de seu sucesso — era o fato de não estar ancorada a nenhum contexto racial, geográfico, social ou político específico. Exibia as marcas de seu desenvolvimento, mas ainda era genuinamente universalista, a igreja de S. Paulo: “tudo para todos os homens”. É importante, entretanto, apreciar os elementos de continuidade, assim como os de descontinuidade, entre o mundo romano de Sto. Agostinho e o cristão-bárbaro que o sucedeu.

As grandes confederações tribais não destruíram o império ocidental — elas ocuparam uma área que já havia perdido sua força institucional unificadora. Não houve qualquer catástrofe súbita; de fato, nem uma série de catástrofes. O processo foi mais econômico que militar e político. Artesãos tribais habilidosos — carpinteiros, jardineiros, ferreiros e assim por diante — vinham imigrando para o império há séculos, em busca de pagamento em moeda ou de salários mais altos. E se haviam engajado no exército romano, como indivíduos ou unidades. Essa movimentação de povos era aceita, até institucionalizada. Parece ter recrudescido no século V, assumindo alguns aspectos de uma migração tribal para o território romano povoado. Contudo, os envolvidos há muito mantinham contato com a civilização romana. Alguns de seus líderes eram aliados romanos. A maioria era de cristãos, na medida em que eram arianos — pois o grande missionário cristão Ulfilas, um godo que retornara para o seu povo levando a nova fé em meados do século IV, era ariano. Tanto os vândalos, que se fixaram no Norte da África, quanto os vários grupamentos tribais góticos — visigodos na Espanha e no Norte da Gália, ostrogodos na Itália — eram arianos. Esse fato logo se tornou a principal diferenciação entre os “bárbaros” e os romanos, que aceitavam a doutrina trinitária elaborada por Agostinho.

Os bárbaros também eram arianos famintos. A maioria deles estava atrás de alimentos, não de butim. Não havia comida em Roma quando de sua tomada por Alarico, em 410: a maior parte das provisões de alimento excedentes vinha do Norte da África. Onde as tribos podiam comprar e obter comida por meios pacíficos, raramente recorriam à violência. Da mesma forma, estavam ansiosos por obter terra. Na Gália, por exemplo, vários proprietários rurais galo-romanos mudaram-se; porém, em alguns casos, foram pagos por suas propriedades e as escrituras transferidas de forma regular. O número total de homens que chegava era relativamente pequeno, e, em geral, estes assumiam o comando dos complexos ocupacionais. Daí as denominações de lugares do Sul da Gália serem pessoais em vez de topográficas, indicando um alto grau de continuidade cultural. Com efeito, os colonos aceitaram os idiomas locais: as distinções básicas entre o francês, o italiano e o espanhol já tinham começado a emergir muito antes da “era dos bárbaros”. Os godos e vândalos foram incapazes de resistir ao fluxo rumo à romanização, mas provavelmente tampouco era o que desejavam; o latim ou as línguas românicas seriam a língua nativa da segunda geração e das subsequentes.

Portanto, o ambiente em que a Igreja agora se encontrava não era, no todo, hostil. Os arianos, por via de regra, não perseguiam; eram tolerantes para com os cristãos ortodoxos, bem como para com judeus e outras seitas. Entre a Igreja e os “bárbaros” havia uma certa afinidade. Em muitos casos, as vilas romanizadas podem ter considerado os godos salvadores das exações dos coletores de impostos imperiais baseados em Ravena; e os godos respeitavam muitos aspectos da civilização romana. Nas cidades e aldeias, os bispos constituíam o elemento natural de estabilidade e liderança local. Eram identificados com a conservação do passado que valia a pena, a continuidade administrativa e a tradição romana de paz e ordem. Essas características eram atraentes também aos olhos góticos. Claro que houve lutas; diversas cidades romanas católicas foram destruídas: Aquileia foi um

exemplo trágico. Entrementes, a maioria sobreviveu, tendo o bispo católico como seu principal habitante e responsável pelo processo decisório. Ele organizava as defesas, dirigia a economia de mercado, presidia a justiça, negociava com outras cidades e governantes. Quem eram esses bispos? Membros proeminentes da antiga classe dominante romana. Famílias romanas aristocráticas, proprietárias de terras e do alto funcionalismo público, vinham se infiltrando nos escalões superiores da Igreja desde o século IV — talvez até antes. O movimento acelerou-se no século V: o episcopado sub-romano ou pós-romano na Itália e na Gália encontrava-se, basicamente, nas mãos da classe alta. O amigo de Agostinho, Paulino, vinha de uma rica família de Bordéus; fora cônsul e, em seguida, governador da Campanha aos 25 anos; vendeu seu patrimônio na Aquitânia e, mais tarde, tornou-se bispo de Nola, desempenhando um papel fundamental na resistência a Alarico. Outro exemplo foi Euquério, consagrado bispo de Lião em 434; antes disso, fora senador. Havia também Sidônio Apolinário, bispo de Clermont a partir de 470, rico, latifundiário, genro de um imperador, homem que fora prefeito de uma cidade e presidente do Senado. Por meio do episcopado, o mundo romano projetou em seu sucessor bárbaro elementos de continuidade administrativa e um poder de recuperação que manteve de pé parte da civilização urbana. Em alguns casos, os bispos organizavam uma resistência “civilizada” contra os “invasores”. Com frequência muito maior, entretanto, negociavam com eles; e, por fim, terminaram por servir-lhes de conselheiros. Os arianos, ou pelo menos entre godos e vândalos, jamais lograram desenvolver um episcopado de prestígio e resolução comparáveis. Esse foi um dos motivos por que o cristianismo ortodoxo ocidental acabou conseguindo desarianizar as tribos, processo que teve início no século V e prosseguiu pelos duzentos anos seguintes. Quase ao mesmo tempo, o cristianismo ortodoxo começou a penetrar as tribos inteiramente pagãs mais ao norte — os francos no Norte da França, os burgúndios no leste francês. A cristianização dos francos data das primeiras

décadas do século VI, quando os godos ainda eram predominantemente arianos. O bispo monárquico — conectado de maneira frouxa a um sistema internacional que lhe conferia autoridade, mas capaz de agir com decisão e flexibilidade dentro da área claramente definida de sua jurisdição; um alto funcionário impressionante e quase imperial, que se conduzia com muita pompa e abarcava os mundos espiritual e secular — era a instituição ideal para essa transição de culturas e sociedades.

Dessa maneira, a Igreja salvava as cidades — ou melhor, as que permaneceram ou tornaram-se bispados. Isso valia especialmente para as que eram também, de acordo com a prática romana, centros tribais. Em uma imensa área do oeste europeu, o funcionamento do episcopado assegurou a continuidade urbana. Não raro, a mudança de localização da residência episcopal era o fator que determinava o crescimento de uma cidade ou seu declínio ou eclipse (foi assim que surgiram Maastricht e Liège). As catedrais das cidades e vilas eram, nesse tempo e muito depois, praticamente as únicas igrejas da diocese. O bispo era o primeiro, e quase sempre o mais influente, magistrado da cidade. Apenas ele realizava cerimônias de batismo: os primeiros batistérios localizavam-se sempre em catedrais. Estas também possuíam relíquias, que funcionavam como ímãs. No Ocidente, a moda das peregrinações começou na era merovíngia, no princípio do século VI, e tendeu a ampliar radicalmente a importância das cidades episcopais, como locais ou objetos de culto. A regra das catedrais dos séculos V e VI era erguerem-se nos baluartes das cidades, em geral como parte integrante das fortificações. Os bispos decerto guardavam uma forte relação com a milícia local e, com frequência, a comandavam; de fato, em algumas localidades — Angers é um exemplo — o bispo era arrolado oficialmente como *defensor civitatis*. Onde um culto cristão era associado a determinada cidade, o mais provável era que esta se expandisse. “Vilas” cristãs cresceriam em torno das tumbas de “santos” enterrados nos arredores, fora dos muros originais. Logo eram construídos monastérios. Os

dois agrupamentos tornavam-se núcleos de “burgos”, que ocasionavam a progressiva expansão das cidades e a construção de novas muralhas protetoras. Foi o que ocorreu em Paris, Tours, Reims, Metz, Rouen, Le Mans, Poitiers, Châlons e muitos outros lugares. Em alguns casos, os próprios monastérios passavam a constituir o núcleo isolado de um novo centro urbano. De diversos modos, o episcopado preservou e fortaleceu as cidades, as quais, por sua vez, acentuaram o poder e a influência do primeiro e, destarte, da religião de que ele constituía as vértebras.

O maior dos bispos, é claro, era o bispo de Roma. Roma também era a maior das cidades. No início do século V, tinha oito pontes sobre o Tibre, 14 aquedutos, quatro mil estátuas, 1.797 palácios particulares, 46.602 *insulae* ou blocos de apartamentos e 24 igrejas. Possuía um grande número de boas bibliotecas públicas e dezenas de particulares. Essa grande cidade, ainda que em declínio econômico, sobreviveu ao desaparecimento da administração romana central sem desastres. Não houve “saque” por parte dos bárbaros. O poeta Rútílio Namantiano, do fim do século V, dirigiu-se aos romanos nos seguintes termos: “do que já foi um mundo, vocês deixaram uma cidade”. Esta ainda se encontrava intacta nessa época, assim como por volta de 500, quando o monge africano Fulgêncio, mais tarde bispo de Ruspe, visitou-a e escreveu: “como deve ser maravilhosa a Jerusalém celeste, se esta cidade terrena consegue sobreviver com tamanha grandiosidade”. Os danos à estrutura de Roma tiveram lugar em meados do século VI, quando foi repetidas vezes sitiada e pilhada nas tentativas do imperador Justiniano de reanexar a Itália ao império bizantino. A destruição dos prédios antigos foi completada em 664, quando o imperador Constâncio II fez a última visita imperial: despojou-a não apenas das estátuas de metal remanescentes como das partes metálicas dos edifícios — os ladrilhos e telhados de chumbo e bronze, que protegiam da chuva, além dos grampos e dormentes de metal que mantinham de pé as maciças muralhas; foi tudo arrancado a fim de ser derretido para a manufatura de armamentos. A destruição da Roma clássica

foi ação dos bizantinos, não dos bárbaros. Não obstante, foi adiada o bastante para que Roma sobrevivesse para a era seguinte e se estabelecesse como a principal cidade cristã, a cinosura do mundo latino ocidental.

Assim, se, de modo geral, veem-se os bispos cristãos fazendo a ponte sobre o abismo entre o mundo romano e o da alta Idade Média que emergia, havia um papel particular para o bispo de Roma. Foi, por exemplo, Leão I quem negociou com Átila em 452 e providenciou sua retirada para a Europa central. De uma geração para a outra, os bispos de Roma instituíram com firmeza seu domínio sobre a própria cidade e arredores, difundindo sua influência, a partir daí, por toda a Itália. Contavam com certas vantagens práticas: latifúndios, cuidadosamente administrados, que lhes permitiam dar continuidade — como e quando político e necessário — à livre distribuição de comida que fora função essencial do baixo império. Possuíam, desde o século IV, uma máquina administrativa, composta por chancelaria modelada sobre as linhas imperiais romanas, biblioteca e depósito de registros. O bispo de Roma, de fato, dispunha dos elementos de um governo relativamente sofisticado. Também havia pessoal administrativo disponível. Famílias romanas proeminentes, tais como os Anicii e os Symmachi, haviam sobrevivido; esse estrato social, com suas tradições de autoridade e poder decisório, fornecia bispos não apenas a Roma em si como também a muitas outras sedes episcopais italianas, confirmando a condição destas de prolongamentos da cidade. Assim como a classe alta romana já estivera associada ao paganismo estatal, agora vinculava-se ao cristianismo. Famílias de destaque reivindicavam direitos de propriedade sobre santos remotos: assim, os Anicii adotaram Sta. Malania, do princípio do século V, e os Turcii, S. Mário, se bem que com base no fato de um de seus ancestrais tê-lo sentenciado à morte. Em muitos casos, famílias ricas investiam seu futuro na Igreja, transferindo suas terras para fundações eclesiais, dirigidas, depois, por seus descendentes — por conseguinte, as propriedades familiares estariam mais seguras, e esquivar-se-iam da

tributação. Tais famílias, naturalmente, tentavam controlar o papado — assim como o Oriente, estendendo longos tentáculos de Constantinopla. O pontificado, por sua vez, lutava tanto por preservar sua independência em um mundo difícil quanto por estender sua autoridade canônica e doutrinária sobre uma Igreja dispersa.

Temos vislumbres ocasionais dos bispos de Roma da alta Idade Média. Gelásio I, que esteve no ofício entre 492 e 496, reflete a importância da administração e da pura persistência burocrática na busca do poder. Fora secretário de seus dois predecessores; era um homem-máquina, proveniente da chancelaria; e, mesmo como Papa, “gostava de escrever documentos de seu próprio punho”. Esse último comentário devemos a Dionísio Exíguo, promovido por Gelásio a uma posição-chave na sede pontifícia, encarregado de criar a ordem a partir do caos. Foi Dionísio quem inventou o método de datação ainda hoje utilizado no Ocidente, com base no nascimento de Cristo, e quem calculou uma data precisa para a Páscoa. Ele e Gelásio arrolaram as longas listas de santos e mártires da Igreja, eliminando reivindicações espúrias — muitas das quais feitas por importantes famílias romanas, que constituíam ameaças à autoridade do Papa — e criando um calendário autorizado. Também classificaram todos os decretos dos sínodos ocidentais, acrescentando-lhes proeminentes decisões do Oriente, em traduções para o latim, consolidando, desse modo, a doutrina das Igrejas ocidental e oriental em um corpo de lei canônica. O fato de o bispado de Roma possuir uma lista acurada e autorizada de santos, um método científico de datação e calendário e um sistema de referência, com autoridade, para todas as questões que penetrassem o território da doutrina, prática e disciplina da Igreja, constituía uma imensurável vantagem no tratamento com os bispados de todo o Ocidente; cada vez mais recorriam a Roma não apenas por venerarem S. Pedro e seu santuário, mas porque Roma tinha as respostas. Onde mais procurar?

A burocracia prestava-se a fins materiais tanto quanto eclesiais. Gelásio possuía um registro completo não apenas dos documentos da Igreja, mas também das terras e receitas de sua sede. Ele legou aos séculos perigosos os métodos e a perícia da eficiente administração rural romana. Essa tradição foi erigida por seus sucessores mais cuidadosos. No final do século VI, por exemplo, temos outro vislumbre de um bispo de Roma, Gregório I. Posteriormente, ele seria chamado de “o Grande”, mas não parece ter sido popular em seu próprio tempo, nem por muito tempo depois. Era um homem severo e prático criado para acreditar na administração eficiente. É quase certo que tenha pertencido à família Anicii. Seu avô, Félix III, fora predecessor de Gelásio; seu pai, Giordano, era um advogado rico, encarregado da administração da propriedade episcopal. Gregório nasceu por volta de 540, e foi eleito prefeito da cidade aos 33; mais tarde, investiu parte de seu patrimônio em um monastério familiar, organizado em torno da casa de seus pais, no monte Célio. Assumiu o cargo de Papa, provavelmente, porque era o melhor homem disponível (já fora ordenado diácono), em 589, época de terríveis desastres para Roma. As tentativas bizantinas de recuperar a Itália haviam sido, por fim, abandonadas. Os lombardos agora mantinham o norte, e os bispos de Roma já estavam recorrendo aos francos como possíveis protetores. Roma e seu bispado haviam enfrentado agudo sofrimento durante e após as guerras de Justiniano. No final do século V, a receita pontifícia proveniente da província de Piceno era de 2.160 *solidi*; em 556, havia minguado para 500 ou menos. Anos depois, houvera um cerco lombardo e, no ano da acessão de Gregório, inundação e peste.

Como Gelásio, Gregório fora secretário de seu predecessor. Era um homem de indubitável força espiritual, mas seu talento e interesse essenciais residiam na administração. Como Gelásio, era severo. Um papa bem-sucedido tinha de sê-lo, naqueles tempos; com efeito, o sucessor de Gregório, Sabiniano, era odiado por recusar-se a distribuir gratuitamente

grãos dos armazéns pontifícios — a turba vaiou e apedrejou sua procissão funerária. Nenhum contemporâneo escreveu uma vida pia de Gregório. Nada há sobre ele na série de anais biográficos dos papas escritos no período. Em vez disso, há um relato do século XIX, compilado por João, o Diácono, que recorreu a tradições e fontes mais antigas. A partir de afrescos quase contemporâneos, mais tarde destruídos, descobriu que Gregório era de altura mediana, com uma grande cabeça careca, olhos castanho-claros e sobrelanceiras longas, finas e arqueadas; tinha nariz aquilino, grossos lábios vermelhos, complexão morena, geralmente corada na maturidade. Ao contrário de S. Paulo, faltavam-lhe dignidade ou imponência, e ele se autodenominava “macaco forçado a representar um leão”. Também lamentava sua parca saúde, digestão fraca, gota e suas sezões de malária, que medicava com vinho resina de Alexandria. Como muitos clérigos frágeis, entretanto, tinha uma vontade de ferro e muito senso comum prático. Pode ter nascido para governar na alta Idade Média, quando a Igreja não podia dar-se ao luxo de afetações e tinha de se concentrar no essencial. Cercou-se de monges que trabalhavam arduamente. O futuro, em seu entender, estava nas “nações emergentes” ao norte dos Alpes. A tarefa do bispo de Roma era trazê-los para o cristianismo, integrá-los ao sistema eclesiástico. De nada valia lamentar o império. “A águia”, escreveu, “ficou careca e perdeu as penas. (...) Onde está o Senado, onde estão os anciãos de Roma? Foram embora”. Não adiantava especular acerca de sutilezas doutrinárias. Como disse um de seus sucessores imediatos, os debates em torno da “vontade” de Cristo — o assunto da moda em Constantinopla no momento — era para gramáticos, não para sacerdotes ativos; a filosofia era para “sapos coaxantes”. Gregório pregava uma religião evangélica básica, espoliada da elegância e complexidade clássicas, e enviou seus monges para ensiná-la para guerreiros de idioma germânico, selvagens e rudes, com longos cabelos e o futuro em seus braços fortes.

Entrementes, ele mesmo concentrou-se na criação de um patrimônio pontifício para a administração eclesiástica da Itália. Desenvolveu e expandiu a caridade sistemática, que sempre fora uma característica da Igreja cristã. Contudo, também levantou fundos para reparar os aquedutos. Encontramo-lo empregando suas energias consideráveis em questões como a criação de cavalos, o abate de gado, a administração de heranças, a acurácia da contabilidade, o nível dos aluguéis e o preço dos arrendamentos. Teve participação direta na direção de propriedades espalhadas por toda a Itália, bem como no Norte da África, na Sardenha e na Sicília. Obrigou os camponeses a pagar imposto sobre casamento, serviços funerários e um imposto sobre a terra, que lhes era cobrado três vezes ao ano. Todos os administradores papais tinham de ser do clero, ou, ao menos, tonsurados. Gregório não exatamente criou o sistema, mas o ampliou e fortaleceu imensamente. Encontrou o clero romano já com uma estrutura e vestuário distintivos de sua casta. Tinham um teliz orlado ou *mappula*, e usavam chinelos pretos baixos, *campagi*, e *udones*, ou meias brancas — tudo herdado do Senado e da magistratura imperiais. Aqui, pois, temos o clero assumindo tanto a aparência quanto a função da Roma imperial. O clero romano já se encontrava organizado em colégios, divididos em graus. Gregório estendeu tal estrutura às regiões e províncias, aos advogados leigos e *defensores* que dirigiam as vilas e propriedades papais. O notário mais idoso tornou-se o chanceler de Latrão e definiu as fórmulas padronizadas da correspondência pontifícia; na época de Gregório, o *scrinium* papal já era uma poderosa máquina burocrática. Os sacerdotes-cardeais e diáconos-cardeais já estavam para surgir e compor as fileiras mais elevadas do clero romano. Em todos os seus fundamentos, a matriz administrativa do pontificado medieval já existia.

Vimos, pois, que, no episcopado, conduzido pelo principal bispo, o de Roma, o cristianismo tinha uma instituição eficaz por meio da qual transmitir ideias e procedimentos do mundo romano para a nova sociedade

em evolução da Europa bárbara. Quais eram, mais precisamente, tais ideias e procedimentos? Os mais importantes deles concentravam-se ao redor do conceito e aplicação da lei. O legalismo sempre fora o maior poder dos romanos; poder que não diminuiu — sob certos aspectos, aumentou — com a decadência de seu poder militar relativo. Ao longo do século IV, a Igreja envolvera-se cada vez mais com o processo legislativo. Boa parte do primeiro grande conjunto de leis, o Código Teodosiano, da metade do século V, fora elaborada pela Igreja. Não havia, claro, distinção entre a lei secular e a eclesiástica; ao administrar e transmitir uma, a Igreja automaticamente dava a outra a conhecer. Em 529, a lei imperial foi codificada novamente; comentários, ou *digesta* ou *pandecta*, foram acrescentados em 529, além de novas leis, a partir de então denominadas *novellae*, o todo constituindo o *Corpus Juris Civilis*, ou lei civil justiniana, à qual foram agregados compêndios da lei canônica do próprio papado. A Igreja da alta Idade Média, pois, contava com um enorme e sofisticado corpo de lei escrita, podendo transmiti-lo para o mundo bárbaro, como e quando fosse possível ou adequado, e desenvolvendo-o para seus próprios fins administrativos.

De importância mais direta e imediata, porém, era a tradição de codificação que fora criada pelos códigos imperiais, e que agora a Igreja podia aplicar a novos propósitos. Como sociedades pagãs, todas as confederações tribais dispunham de vastos e antigos corpos de lei consuetudinária, não escritos, mas memorizados, e lenta e ocasionalmente alterados à luz de necessidades cambiantes. Quando a Igreja entrou em contato com essas sociedades bárbaras e as induziu a aceitar o batismo ou, no caso dos arianos, a plena comunhão com Roma, seus bispos quase que de imediato providenciaram a vinculação dos costumes legais cristãos aos códigos legais pagãos. Isso era necessário, em primeiro lugar, para garantir que a Igreja fosse protegida em suas atividades missionárias — os bispos e sacerdotes tinham de receber *wergilds*^[19] elevados, por exemplo. Essas

disposições assumiram a forma de se colocar por escrito a lei consuetudinária, separada em capítulos, com o acréscimo de provisões específicas e *ad hoc*, para fins cristãos. Os bispos da missão perscrutavam os costumes com os anciãos dos tribunais das tribos, escreviam-nos em algum tipo de ordem, liam-nos em voz alta para o rei e, em seguida, rescreviam-nos, com suas emendas e correções.

Com frequência, o processo seguia-se rapidamente à conversão. Assim, na Inglaterra, a missão enviada por Gregório Magno chegou a Kent em 597; entre esse ano e 616, quando Etelberto, rei de Kent e *bretwalda* inglês, morreu, um código de noventa leis fora escrito e promulgado. Embora haja referência a questões cristãs, quase nada há de especificamente cristão nos detalhes do código e ele se encontra em inglês antigo — de longe, o mais antigo corpo de leis escritas em qualquer idioma germânico que chegou até nós. Estamos, em suma, em um estágio de desenvolvimento inicial. É muito provável que outros códigos germânicos tenham aparecido depois, e antes, redigidos sob a orientação da Igreja, e de conteúdo basicamente pré-cristão. Contudo, mais tarde o latim suplantou as línguas germânicas na maioria dos casos — exceto na Inglaterra — e o elemento cristão cresceu continuamente em importância. Já no século VI, a Igreja produziu uma codificação de diversas leis consuetudinárias francas. A *Lex Salica*, como viria a ser conhecida, chegou até nós em um formato do século IX, com um prefácio do século VIII; todavia, foi concebida originalmente como uma coletânea de costumes visando ao estudo e à consulta pelo clero em suas atividades missionárias — e, portanto, redigida em latim. Gradualmente, à medida que sofria repetidas emendas e revisões, tornou-se o principal corpo de leis escritas disponível para toda a sociedade franca. Também na Itália a Igreja fez uma coleção de costumes em 643, no reinado do rei Rothari, conhecida como Édito de Rothari. Era escrito em latim, não lombardo, e compunha-se de 388 capítulos ou títulos, com uma introdução e uma lista de reis lombardos. A introdução explica que o rei decidira corrigir a lei tal como a

conhecia, emendá-la e acrescentar e, onde necessário, subtrair-lhe algo. Essa última frase inteira, significativamente, foi extraída da sétima *novella* de Justiniano. Neste código, com efeito, há não apenas elementos romanos, mas também uma fundamentação formal na lei de Roma. Rothari era ariano, mas é evidente que se haviam infiltrado em sua corte clérigos católicos; seu código indica que seu pensamento legal e político estava se deslocando em um nível moral que era, claramente, resultado da influência cristã.

Nesses códigos legais, como em todo o complexo negócio de intercâmbio cultural existente por trás deles, vemos a Igreja exercendo sua influência no ponto mais formativo e sensível de todo o corpo político das novas sociedades germânicas — sua lei consuetudinária básica. Ao converter a lei memorizada em escrita, os clérigos missionários, de modo quase imperceptível, começaram a cristianizá-la, e, logo, a cristianizar as sociedades que a obedeciam. Aqui, pela primeira vez, o cristianismo não está sendo sobreposto à sociedade, mas vai se mesclando a seus costumes — e em um estágio em que estes passam por um rápido desenvolvimento. Claro que, sob certos aspectos, há uma forte comunhão de interesses. Tanto a Igreja quanto as raças germânicas exaltavam a família — nesse ponto, o cristianismo tinha muito mais em comum com os francos do que com a sociedade romana. Os códigos legais, destarte, refletem o vínculo. Em outras esferas, havia divergências: a sociedade germânica era profundamente marcada pela inimizade entre famílias, cujos estragos e ramificações coloriam o comportamento social e público em sua totalidade; a Igreja estava, da mesma maneira, ansiosa por substituí-la por um sistema de muitas instituídas e exigidas por lei. Nos primeiros códigos, vemos como se chegou à conciliação quanto a esses e outros pontos, com a Igreja lentamente empurrando a sociedade leiga rumo às decisões no tribunal, em vez de em combate.

A Igreja possuía, também, um instrumento de criação de leis peculiar e exclusivo: o sínodo episcopal, ou concílio. Foi disponibilizado para os novos

reinos em um estágio surpreendentemente remoto. O primeiro concílio da Igreja franca de que temos registro ocorreu em Orléans, em 511, e não fica claro até que ponto o elemento secular participou. Todavia, tais concílios tratavam do bem-estar generalizado da população, bem como de questões exclusivas da Igreja. Orléans depositou diretamente sobre os bispos o ônus de proporcionar alívio para os pobres. Um concílio em Tours, em 567, estendeu a responsabilidade pelos pobres a toda a comunidade, a ser financiada pela dízima ou décima. Em Macon, em 585, todos foram instruídos a pagar suas dízimas na arca do bispo; tornou-se, portanto, uma espécie de imposto de renda, parte do qual destinava-se aos pobres. Além disso, nesse encontro ouvimos falar pela primeira vez em casas para pobres ou “hospitais”, anexos à catedral ou edifícios episcopais. Aqui, vemos a Igreja movendo-se direto para o centro do palco, cumprindo uma nova função, executiva, de governo, presumivelmente sob as instruções do rei, que deve ter presidido tais reuniões legislativas. Sabemos um pouco mais sobre concílios similares ocorridos na Espanha visigótica, que se tornaram uma característica central do governo depois que o rei Recaredo, em 587, converteu-se do arianismo para o catolicismo. Ele deu início à prática de convocar em Toledo, sua principal cidade, reuniões de bispos e outros eclesiásticos, a quem se juntavam todos os principais nobres e altos funcionários da corte, com o rei geralmente assumindo a cadeira. Os clérigos constituíam a maioria dos presentes, mas os tópicos debatidos e definidos abrangiam toda a gama de negócios, tanto seculares quanto clericais, e os senhores leigos afixavam seus selos e assinaturas às decisões, junto com os bispos. Esses concílios eram, na verdade, parlamentos de Estado. Daí, desde estágios muito remotos, vemos a Igreja tornando-se não apenas parte do corpo governante dos reinos europeus, como também moldando o padrão de seus processos legislativos. Além do mais, é a Igreja que patrocina e possibilita qualquer inovação. Nessas sociedades primitivas,

conservadoras e pós-pagãs, era o cristianismo que respondia pelo progresso e pelo futuro.

Se a Igreja estava identificada com o futuro nas mentes dos bárbaros, também estabeleceu-se como zeladora e intérprete de seu passado. As tribos possuíam suas histórias em verso memorizadas, assim como sabiam de cor suas leis consuetudinárias; de novo, no processo de reduzi-las à forma escrita, era inevitável que os escribas da Igreja lhes conferissem tonalidades cristãs, mesmo que relativamente superficiais. Mais importante, porém, era a Igreja deter, desde o princípio, o monopólio do ato de escrever a história. Isso foi absolutamente decisivo para seu êxito em causar uma impressão tão profunda na sociedade da Idade das Trevas. Afinal, o cristianismo era, fundamentalmente, uma “religião do livro” — ou seja, uma religião histórica. Ele ensinava que certas coisas haviam acontecido, e que outras iam acontecer. O primeiro era uma questão de registro, na forma das Escrituras; o segundo, de profecia, derivada de uma variedade de fontes, das quais a autoridade da própria Igreja não era a menos importante. O ensino e interpretação corretos da história eram, pois, centrais para a missão evangelizadora da Igreja. Esta se encontrava, sob alguns aspectos, bem equipada para realizá-la, pois podia partir de uma tradição dupla — o estilo histórico de redação do Antigo Testamento e a historiografia mais sofisticada de Roma. Empregando essas técnicas, os escritores cristãos remetiam-se à memória coletiva ancestral de suas confederações tribais a fim de construir relatos históricos de suas origens nacionais, em que a cristianização era vista como desempenhando um papel vital, assinalando o ponto em que o povo, com suas tradições folclóricas, passara da existência primitiva e bárbara (e moralmente repreensível) à civilização e às oportunidades de salvação. A história das tribos era, assim, readaptada não apenas para se adequar às premissas cristãs na vida presente, como também para dar um sentido adicional à mecânica cristã da redenção.

Um bom exemplo dessa história “construtiva”, escrita com vistas a influenciar o presente, é a história dos francos, datada da segunda metade do século VI, redigida por Gregório, que se tornaria bispo de Tours em 573. Gregório era um aristocrata galo-românico do sul, típico, de fato, daqueles que “transmitiam” elementos da civilização romana às tribos por meio da instituição episcopal. Os francos haviam sido convertidos diretamente para o catolicismo e eram considerados aliados naturais da ortodoxia (contra o arianismo) — e, na verdade, a partir das últimas décadas do século VI, do próprio pontificado. Gregório não dispunha de textos escritos sobre os quais trabalhar e possuía apenas versões míticas das origens francas. Como considerava os francos os salvadores da Gália, sentiu-se à vontade para apresentar sua história primitiva como um caso intencional de avanço rumo ao cristianismo e à unidade, que, a seu ver, eram intimamente ligados; para tal, ele antecipou a data da conversão de Clóvis, o primeiro rei cristão franco (que, na verdade, ocorrera por volta de 503), a fim de demonstrar que suas conquistas se haviam dado em decorrência da cristianização. Segundo ele, enquanto Clóvis encontrava-se em Tours, recebeu um legado do imperador Atanásio, que conferiu ao rei o título de cônsul — “e, daquele dia em diante, passou a ser saudado como cônsul de Augusto”. Eis um exemplo de escritor cristão atribuindo retrospectivamente a uma linhagem real bárbara sua legitimidade oficial e, de fato, uma forma de genealogia imperial, com a Igreja e a cristianização constituindo o elemento de transmissão.

Em data um pouco posterior, a história dos lombardos foi redigida por Paulo, o Diácono, que nascera em Pávia, em 775, e passara algum tempo na corte lombarda e na de Carlos Magno. Paulo acompanha a história lombarda desde o tempo em que a tribo pela primeira vez deixou o Báltico até a morte do rei Liutprando, em 744. O tema não é a vitória dos lombardos, mas a do catolicismo, e ele convidava seus leitores lombardos a se enxergar em um espelho romano. As tribos não possuíam uma história escrita. Essa era, por assim dizer, a consequência e recompensa da civilidade:

a atividade de ler e escrever história era, ela mesma, romana; o fato de um lombardo conceber-se em um contexto histórico fazia dele um romano; e ser católico era ser romano. Tais histórias pressupunham e salientavam um duplo processo de identificação — do cristianismo com Roma, de Roma com a civilização. Nessa estrutura, podiam encaixar-se com facilidade regozijos patrióticos pelos feitos heroicos de ancestrais da tribo. Logo, essas histórias tribais cristianizadas eram muito populares, deixando de lado a poesia pagã como fonte básica de autoconhecimento popular, e sobrevivem em muitos manuscritos. Inclui-se, aí, uma obra-prima: a *História da Igreja e da Nação Inglesas*, de Beda, escrita uma ou duas gerações antes da história lombarda de Paulo, o Diácono. Beda foi um historiador grande demais para reajustar o passado em termos cristãos. Desse modo, seu livro não é uma história nacional; trata-se de um relato objetivo de como o cristianismo chegou à Inglaterra e do progresso da Igreja cristã a partir de então. Contudo, o efeito é quase o mesmo. De fato, sob alguns aspectos é ainda mais bem-sucedido em enfatizar a importância do processo de cristianização, já que Beda mostra que, a partir do momento da conversão, a história do povo inglês e a da Igreja inglesa em meio a este são praticamente a mesma coisa. A mesma conclusão está implícita na *Res Gestae Saxoniae*, a história dos duques otônianos da Saxônia e da Francônia, redigida por um monge de Korvei, Widukind. A obra foi dedicada a Matilda, filha de Oto I e abadessa de Quidlinburg, nas Montanhas Harz, a sede do poder otôniano; além disso, foi escrita à luz da coroação de Oto como primeiro imperador saxão. Eis aqui, pois, a história tribal saxônica apresentada como sucesso para o cristianismo.

Essas histórias tribais básicas eram apenas um elemento, ainda que, durante muito tempo, o mais importante, do domínio abrangente estabelecido pelo cristianismo sobre toda a visão do passado. Os monges cristãos também escreviam vidas dos santos, baseadas em modelos orientais, que acabaram sendo empregadas como protótipos para as vidas de santos e

bispos notáveis francos, lombardos, saxões e ingleses; e, a partir do princípio do século IX, temos as primeiras biografias seculares, notavelmente a excelente vida de Carlos Magno escrita por Einhard: o modelo, no caso, era Suetônio,^[20] mas a atmosfera e as premissas morais são cristãs e não há uma linha divisória definida entre a vida de um grande rei e a hagiografia. Mais ou menos na mesma época, temos continuações das histórias básicas tais como, em burgúndio, a *Crônica* de Fredegário, e, na região de Paris, a *Historiae Francorum*, que acabariam dando lugar a anais monásticos e reais. Estes, originalmente, eram redigidos por abadias e catedrais monásticas a fim de calcular a data da Páscoa — calendários lunares, na verdade. Em seguida, eram inseridos os acontecimentos relevantes de cada ano, que foram ganhando, aos poucos, em detalhamento e continuidade. Os anais reais franceses, assim como as crônicas anglo-saxãs na Inglaterra, converteram-se em registros semioficiais de eventos, compilados pelos monges em casas patrocinadas pelo governo; logo viriam juntar-se a tais documentos os registros de negócios governamentais de fato, depositados nos cartórios de abadias e catedrais, modelados, em pequena parte, com base nos arquivos papais mantidos desde o século IV — os quais, por sua vez, baseavam-se na prática imperial romana. Na França, cerca de quarenta diplomas, registros permanentes de concessões a comunidades eclesiais e indivíduos leigos sobreviveram desde a época merovíngia — ou seja, do período entre 500 e 750. No tempo de Carlos Magno, tais documentos eram reunidos e arquivados de modo sistemático, junto com cartulários — quer dizer, as determinações do rei, derivadas da discussão de negócios públicos — e com a correspondência real. Em 791, o próprio Carlos Magno ordenou que toda a correspondência entre ele, bem como seus predecessores, e a corte pontifícia fosse reunida; foi coligida em um imenso volume, intitulado *Codex Carolinus*. Todo esse trabalho, é claro, era realizado por clérigos. A cada estágio da redação, coleta, transmissão e preservação da história da alta Idade Média — assim como sua documentação e edição —, a Igreja era a

força ativa e monitora. O homem medieval via seu passado, como seu futuro, através exclusivamente de olhos cristãos. Para ele, não havia outro modo de examinar a história, exceto como a realização dos desígnios de Deus.

Dessa maneira, a Igreja proporcionava as instituições, a lei e a história da sociedade bárbara: não obstante, estas, por si mesmas, não seriam suficientes para explicar o extraordinário grau de penetração conquistado pelo cristianismo no período entre 400 e 800. Tinha de haver, também, um elemento econômico — um meio pelo qual a Igreja desse uma contribuição positiva e fundamental para o bem-estar da sociedade, a qual apenas ela pudesse dar. Tinha de fazê-lo, em todo caso, para justificar sua existência, uma vez que era uma instituição muito cara, que absorvia uma parcela crescente do produto bruto para seus próprios propósitos intrínsecos. As confederações tribais que preencheram o vácuo do poder romano no Ocidente eram sociedades de subsistência; deslocavam-se porque sentiam fome. Para vencer entre elas, a Igreja tinha de ser uma portadora de técnicas econômicas superiores.

Já vimos como os primeiros papas se dedicavam como administradores rurais. Eles pareciam partir de um princípio que refletia a orientação de Sto. Ambrósio: o comércio e a permuta são necessariamente malignos, mas o cultivo de uma propriedade rural era honorável aos olhos de Deus. A Igreja não se envolvia em comércio, pelo menos em grande escala; mas era, no mínimo desde o século IV, proprietária de terras. Por todo o Ocidente, os bispos dirigiam latifúndios; e papas de visão prática, como Gelásio e Gregório I, davam o exemplo. Forneceram um elemento de continuidade entre o melhor tipo de administração rural do império romano e a “alta agricultura”^[21] senhorial da alta Idade Média, sobretudo, por exemplo, na Gália, onde as unidades agrícolas, em muitos casos, pouco mudaram. Aos olhos bárbaros, os clérigos eram fazendeiros “modernos”, que mantinham uma contabilidade, planejavam o futuro e investiam. A Igreja também

contava com um instrumento legal essencial, a escritura de terras ao estilo romano, que encarnava o conceito de propriedade alodial.^[22] Nas sociedades germânicas primitivas, parecia não haver nada similar a isso. Quando a Igreja foi primeiro recebida nas cortes francas, insistiu que a terra que lhe fosse entregue para igrejas e afins fosse transmitida em posse perpétua, e a transação, concretizada no tipo de acordo por escrito a que a Igreja estava habituada. Os leigos, como é evidente, ficaram impressionados e invejosos, já que a propriedade alodial por escrito apresentava vantagens imensuráveis sobre qualquer outra forma de posse. O resultado foi um fenômeno com que já deparamos no império do século IV — magnatas leigos transferindo suas terras para as mãos da Igreja, como uma forma de investimento familiar, a fim de furtar-se à tributação. Beda, escrevendo na terceira década do século VIII, chamou atenção para essa tendência, que corretamente identificou como prejudicial à Igreja tanto quanto ao Estado. Mais dinâmico, de um ponto de vista econômico, foi o desenvolvimento, a exemplo da Igreja, de propriedades semialodiais entre a laicidade, sobretudo em terras marginais e reaproveitadas. Além disso, a extensão das terras de fato cultivadas pela Igreja apresentou um imenso crescimento; por toda a Europa ocidental e central, a Igreja estabeleceu-se como a maior proprietária rural.

Tal desenvolvimento não poderia ter ocorrido, ou por certo durado, se os clérigos não tivessem provado ser melhores que os agricultores e administradores de terras em geral. Por isso foi responsável, em grande parte, a evolução do monasticismo; e a figura principal, também aqui, é Gregório Magno. Foi ele quem percebeu, pela primeira vez, a importância econômica do tipo adequado de organização e governo monástico. Afinal, é preciso ter em mente que não havia nenhum motivo intrínseco por que os monges deveriam ser associados à agricultura. Pelo contrário: os primeiros monges cristãos de que ouvimos falar, no século III, eram ascetas que se refugiavam no deserto a fim de passar fome até se santificarem; é quase certo

que estivessem reproduzindo um padrão anterior, pré-cristão. Há um grande número de biografias primitivas dos primeiros monges remanescentes, mas a maioria é pura ficção. Com certeza, isso vale para a vida de S. Barlaão, que provavelmente jamais existiu; e a vida de Josafá^[23] é baseada na de Buda. O protótipo do monge, pelos cálculos cristãos, foi S. Paulo de Tebas. Ele pode ter existido; e está claro que os primeiros monges se estabeleceram nos desertos egípcios, não longe do Nilo. S. Jerônimo, que escreveu uma vida de Paulo basicamente imaginária, diz que ele viveu durante 113 anos perto de Tebas, vestia folhas de palmeira e foi alimentado, durante sessenta anos, por um corvo, que lhe trazia meia bisnaga de pão todos os dias. Quando morreu, em 347, dois leões cavaram sua sepultura e saudaram seu sucessor, Sto. Antônio. Este também foi um personagem histórico, ainda que obscuro; dizem que passou mais de noventa anos solitário, tendo se desfeito de suas posses na juventude, jamais aprendido a ler ou escrever, nunca mudado de roupa nem lavado o rosto e morrido em 356, aos 105 anos.

Datam dessa época as primeiras comunidades monacais no deserto de que temos notícia. O discípulo de Antônio, Amon, persuadiu mais de cinco mil a se juntarem a ele no deserto de Nitra, a sudeste de Alexandria. Esses monges eram, quase todos, analfabetos da classe baixa. Dentre eles estavam falidos, fugindo dos impostos; recrutas, do serviço militar; bandidos, da justiça; e escravos que tinham quebrado seus grilhões. Alguns esperavam conquistar uma reputação de santidade (e, possivelmente, até riqueza) por meio do comportamento excêntrico: tinham mais em comum com faquires hindus que com os monges tal como os entendemos. Daí Macário de Alexandria afirmar que não cuspiu no chão desde seu batismo. Durante sete anos, comeu apenas verduras cruas; passou três anos de jejum na cama; ficou vinte noites sem dormir; expôs-se aos mosquitos do pântano durante sete meses; e jejuou por quarenta dias, permanecendo em um canto de sua cela sem falar nem se mover, comendo apenas repolho cru aos domingos. Viveu até

os cem anos, tendo perdido todos os dentes, com apenas alguns fios de barba. Macário viveu muitas aventuras exóticas ou miraculosas com animais. O mesmo se deu com todos os excêntricos bem-sucedidos. S. Gregório e S. Malo salvavam condenados puxando-os do inferno. S. Malo também transformou uma pedra em cálice de cristal de rocha para que pudesse celebrar a missa. Sta. Martila e S. Fronto usavam o cajado de S. Pedro para erguer os mortos, e S. Huberto foi convertido por um cervo de dez patas que estava perseguindo — havia uma cruz entre seus chifres. S. Gildas mandou que um monstro perigoso morresse, o que este, obsequiosamente, o fez; história análoga era contada sobre Sto. Hilário, que ordenou que uma jiboia torrasse nas chamas.

Não é fácil separar os fatos da ficção. Os primeiros cenobitas, isto é, monges vivendo em comunidades, parecem ter sido reunidos por Pacômio, que tinha um monastério de cem indivíduos em Tabenesi, no Alto Egito, junto ao Nilo. Jerônimo fornece um relato circunstancial de sua vida. Segundo ele, “monges de um mesmo ofício são agrupados sob um superior, ou seja, tecelões, esteireiros, alfaiates, carpinteiros, plissadores e sapateiros (...) toda semana, presta-se conta de seu trabalho ao abade”. Há outros relatos, do século IV, de monges cesteiros; nenhum de fazendeiros. No início do século IV, Hilário introduziu o movimento monástico na Síria. Contudo, também lá os monges eram ou anacoretas ou solitários, ou viviam em grandes comunidades mal organizadas, sem contar com qualquer caridade, ou pior. A ênfase era na autotortura ou privação conspícuas. O próprio Hilário comia apenas meia medida de lentilhas por dia, e, mais tarde, apenas pão, sal e água; ainda mais tarde, ervas selvagens e raízes, e, após completar 65 anos, nunca mais voltou a tocar em pão. Os monges sírios eram particularmente engenhosos na criação de tormentos. Um carregava uma carga de ferro tão pesada, a fim de frustrar sua tendência a vagar, que tinha de mover-se engatinhando. Outro concebeu uma cela que o forçava a viver dobrado. Um terceiro passou dez anos em uma gaiola em forma de

roda. Monges dendrobatas empoleiravam-se nas árvores. Havia os que viviam nas florestas e comiam como animais selvagens; alguns ficavam completamente nus, exceto por uma tanga de espinhos. Várias dessas estranhas figuras foram bastante autênticas. Pode-se dizer, com razoável certeza, que Simão Estilita era analfabeto, nascido na fronteira síria por volta de 389. Foi expulso de um monastério por excesso de ascetismo e foi viver em uma cisterna, onde se emparedou sem comida durante a quaresma. Seu grilhão, preso a uma pedra, impedia que caminhasse mais que alguns metros — testemunhas atestaram que o espaço entre sua pele e a corrente estava infestado de vermes. Perto de Antióquia, vivia em uma coluna, primeiro de três metros de altura, depois aumentada para vinte. Sua plataforma tinha dois metros quadrados e, ali, ele se prostrava 1.244 vezes por dia — e, na quaresma, além disso, acorrentava-se a uma estaca. Dispunha de uma escada para ocasiões especiais, mas, normalmente, comunicava-se por intermédio de uma cesta. Morreu em 459, tendo passado 37 anos em sua coluna, de onde pregava regularmente e administrava curas, dizia-se, para infertilidade. O imperador enviou seiscentos homens para resgatar seu corpo dos beduínos e foi construída uma igreja sobre seu túmulo, em torno de 476-90, com os resquícios da coluna no pátio central: ainda hoje pode ser vista, em ruínas.

Tais monges ganhavam notoriedade, ou até celebridade, como ascetas individuais; ou tornavam-se estorvos, de várias maneiras, e eram caçados pelas autoridades. Ou, então, serviam de capangas e claque episcopais em eleições e concílios da Igreja, como vimos. Ou, ainda, congregavam-se em grandes estabelecimentos às margens do deserto, vendendo artefatos para viajantes e visitantes. Não tinham objetivos econômicos. Com efeito, constituíam um dos luxos espirituais que uma sociedade rica podia manter, ou, de qualquer modo, mantinha. Mesmo quando o monasticismo oriental foi estruturado com maior organização por Basílio, bispo de Cesareia, a partir de cerca de 360, continuou sendo essencialmente parasitário. Suas

coletâneas de regras escritas, as primeiras que temos, com ênfase no senso comum e na moderação (embora os monges não tivessem permissão para pentear os cabelos), foram amplamente adotadas e difundidas por todo o império do Oriente. Entre os séculos VIII e IX, dizia-se que já havia cem mil monges vivendo sob o governo de Basílio. Tais monastérios, em alguns casos, dirigiam escolas, desempenhando, pois, um papel educativo. Todavia, raramente eram agricultores. Os monges ficavam reunidos em grandes casas, nas cidades, ou em grupos de casas em regiões rurais longínquas, tais como o Monte Atos. Viviam de caridade, muito embora cumprissem umas poucas tarefas sociais, e eram, basicamente, de uma desesperadora pobreza. Com efeito, tal como os primeiros monges, eram recrutados das classes mais baixas, e incluíam muitos analfabetos; a maioria, de fato, jamais se tornou sacerdote nem foi ordenada de alguma forma. Esse não era um modelo de organização que pudesse induzir leigos ricos a transferir suas terras, colocando, assim, as propriedades familiares sob controle clerical. Tampouco, quando os monges possuíam terras, estas ocasionavam um cultivo ou administração eficientes.

O império bizantino podia dar-se ao luxo de tal fenômeno; o Ocidente, empobrecido, não. Por conseguinte, o monasticismo oriental nunca progrediu de fato a partir de suas formas primárias. Quando o império entrou em colapso, no século XV, era por demais obstinado em seus hábitos; devido a isso, os monges ortodoxos, ainda hoje, mantêm as características essenciais que possuíam na época de S. Basílio. É possível que padrões similares tivessem resistido no Ocidente, caso a estrutura imperial romana tivesse permanecido firme. O monasticismo entrou no Ocidente via as rotas comerciais mediterrânicas, chegando a Marselha e, em seguida, subindo o Vale do Ródano até a Gália. A inspiração parece ter sido a popular vida de Sto. Antônio escrita por Sto. Atanásio, que chegou à Gália em 336 e foi amplamente copiada. Os primeiros monges ocidentais eram ascéticos e excêntricos, como seu modelo oriental. Contudo, tendiam a se envolver de

maneira muito mais ativa na vida da sociedade. O mais famoso de todos, S. Martinho de Tours, falecido em 397, seguiu a modalidade oriental de estabelecimento cenobítico: ele e seus oito companheiros viviam em cavernas, nos penhascos ribeirinhos em Marmoutier, e ele mesmo, embora ex-oficial do exército, foi descrito como de aparência plebeia, pequeno, malvestido e despenteado. Por outro lado, ao contrário dos orientais, parece ter sido um missionário rural, pregando contra o paganismo, operando milagres evangélicos e atacando santuários com uma picareta. Protestou com veemência contra a execução dos priscilianos espanhóis, e parece ter desempenhado um papel na política eclesiástica em nível elevado. De qualquer modo, dizem que quando ele chegou à presença do imperador Valentiniano e este se recusou a erguer-se em respeito ao santo, “seu trono cobriu-se de chamas e o imperador foi queimado na parte do corpo que repousava sobre ele”.

A *Vida de S. Martinho*, escrita por um rico bordelês, Suplício Severo, foi o primeiro exemplo ocidental de aretologia, ou panegírico das virtudes, e mostrou ser um tratado altamente influente. Além do nome e milagres de Martinho, popularizou o culto monástico; só na França, há quase 3.900 paróquias que adotaram seu nome de uma forma ou de outra — Martinge, Martigny, Martignac, Martincourt, Martineau, Martinet, Dammartin e assim por diante. O recrudescimento das lendas sobre Martinho coincidiu com a introdução, na França, do que pode ser chamado de teoria monástica regular, por João Cassiano, um cita do Dobrudja,^[24] que fundou dois monastérios, um para homens e outro para mulheres, na região de Marselha. Cassiano era um erudito, contemporâneo mais jovem de Agostinho, que seguia um cuidadoso meio-termo entre o pelagianismo e o determinismo agostiniano, tendo visitado diversos monastérios orientais, a fim de adquirir experiência, e registrou suas reflexões a respeito da vida monástica em uma série de *Instituições* e *Conferências*. Naturalmente, era um asceta: dizem que ele e seus amigos jantaram com um certo abade

Sereno e cada um consumiu apenas três azeitonas, cinco grãos de ervilhacas secas, duas ameixas e um figo — com sal. Não obstante, ansiava por escapar à autoprivação sem sentido nem direção que caracterizava o monasticismo oriental. Deu a seus monges um objetivo: converter e educar.

À medida que era transmitido rumo ao norte, através da Gália, o estilo egípcio de monasticismo foi adquirindo, ao longo do século V, um objetivo cultural, e foi nesse estado transformado que atraiu o interesse dos ascetas cristãos das classes superiores nas áreas de dominação celta — Bretanha, País de Gales, Irlanda e Escócia. A Irlanda fora cristianizada a partir do País de Gales, provavelmente por um bretão romanizado de nome S. Patrício, no século V; um sistema eclesiástico “normal”, com bispos e dioceses, fora instituído de maneira rudimentar. Porém, a partir de aproximadamente 540, ouvimos falar dos primeiros monges irlandeses. A Irlanda tinha contatos comerciais com o Vale do Loire, enviando calçados em troca de vinho e óleo, e foi assim, presumivelmente, que primeiro chegou aos irlandeses a ideia monástica. Esta ganhou raízes rapidamente, por uma série de razões econômicas e sociais, tornando-se, em vez de uma atividade marginal da Igreja, a modalidade religiosa predominante. A Irlanda jamais tivera cidades; com efeito, mal tinha vilas. Ainda era, em grande medida, uma sociedade tribal e nômade. O monasticismo do século VI, da mesma forma, continha um elemento móvel, tendendo a se deslocar entre pontos de referência fixos, com o mar constituindo o principal meio de comunicação. Em cada tribo, uma família proeminente podia fundar uma abadia, mais uma série de construções agregadas, e manter certos direitos sobre elas. Os abades eram, quase sempre, membros do clã ou família tribal dominante; e as propriedades monásticas, abrangendo terras, direitos de pesca e outras formas de subsistência, cobriam áreas enormes. O ideal monástico de afastamento e solidão, importado do Egito via Gália, adequava-se perfeitamente, pois, à geografia e ao estilo de vida de uma economia precária às margens da Europa. Os mais antigos estabelecimentos monásticos

irlandeses, descobertos por um levantamento aéreo em 1969, eram pequenos, primitivos, dispersos e numerosos: mais próximos de santuários que de abadias. Isso, de fato, é o que eram: marcos religiosos que cobriam a área de atividade tribal. Assim, um santuário como o de Skellig Michael, que consistia em seis celas hexagonais de pedra e um pequeno oratório e foi erguido sobre uma pirâmide de pedra de duzentos metros de altura no Atlântico, a onze quilômetros da costa sudoeste da Irlanda, localizava-se no pesqueiro de uma tribo. O monasticismo irlandês era totalmente integrado à sociedade local; na verdade, ele era a Igreja na Irlanda.

O monasticismo egípcio fora, em parte, uma revolta contra a organização eclesiástica — e o sistema episcopal em particular. S. Martinho e seus seguidores mostravam a mesma disposição. Acreditavam que o episcopado e as ordens estavam entre as armas com que o demônio investia contra os homens religiosos. Os monges irlandeses compartilhavam essa crença. A Igreja irlandesa nunca se rebelou conscientemente contra a ortodoxia. É notável que tenha cristianizado o povo sem um único caso de martírio nem qualquer exemplo registrado de heresia ou perseguição interna; não houve nenhum tipo de violência. Os bispos foram mantidos: havia determinadas funções, tais como a bênção da crisma batismal e a ordenação, que apenas eles podiam cumprir. Não obstante, eram funcionários, não líderes. Esperava-se que fossem humildes e obedecessem ao abade, que, é claro, representava o líder tribal. Não que o abade se comportasse como uma personalidade eminente. Um dos motivos por que os primeiros monges desgostavam do sistema episcopal era sua identificação com os adornos externos da sociedade mundana. Considerava-se errado e até pecaminoso que um clérigo, mesmo um abade ou bispo, andasse a cavalo. Ao fazê-lo, ele se elevava acima do homem comum e refutava o princípio da humildade. S. Martinho, ocasionalmente, usava um asno para grandes distâncias: isso era permissível, já que Cristo fizera o mesmo. Tampouco, um abade poderia jantar com chefes seculares, ou integrar, de alguma maneira, um mundo de

vanglória. Ele e seus monges deveriam viver o mais próximo possível do nível de subsistência compatível com a boa saúde; e deveriam pregar o evangelho a pé, “seguindo as maneiras dos apóstolos”.

O monasticismo irlandês era, assim, um desafio insidioso para a Igreja do princípio da alta Idade Média e seu domínio da sociedade. Como as seitas análogas ao montanismo, defendia um retorno à pureza cristã primitiva, mas, ao contrário destas, não podia ser atacado com base em um erro doutrinário. Como no caso dos monges orientais, era antinômico, no sentido de que se esquivava do sistema hierárquico normal da Igreja. Contudo, ao contrário dos orientais, não era passivo nem estacionário. Pelo contrário, os monges irlandeses apresentavam uma extraordinária dinâmica cultural. Tinham um profundo conhecimento das Escrituras e um imenso talento artístico. Combinavam erudição latina requintada com uma tradição cultural ingênua que remontava à civilização de La Tène,^[25] do século I. Suas casas rudimentares de pedra sem argamassa eram despretensiosas por fora, mas guardavam grandes tesouros. Tinham muito a ensinar à Europa ocidental. E, acima de tudo, eram nômades. No oeste das ilhas britânicas — na verdade, na Europa ocidental como um todo —, as comunicações, nos séculos VI e VII, eram marítimas. Os monges celtas eram todos marinheiros; viajavam pela água e viviam de peixe. Supunha-se que o semimítico S. Brandão, que fundou o monastério de Clonfert, em Galway, e faleceu por volta de 580, havia empreendido uma série notável de viagens, cujas histórias foram traduzidas para o francês, normando, provençal, alemão, italiano e norueguês.^[26] Os monges, não raro, eram sepultados no mar: o monge galês Gildas, o equivalente britânico de Gregório de Tours (se bem que um historiador um pouco menos talentoso), pediu que, ao morrer, fosse deitado em um barco e empurrado para o mar. Além disso, as relações entre os clãs atravessavam os mares. Como a missão de S. Columba, de Ulster para as Ilhas Hébridas, da Escócia, onde fundou o grande monastério de Iona, foi, quase por certo, produto de política clânica. A partir do oeste

escocês, os monges celtas penetraram o leste e o sul; ao longo de um século, moveram-se em um grande arco em torno da borda noroeste das ilhas britânicas, atingindo, no princípio do século VI, o reino inglês da Nortúmbria, onde Aidan de Iona foi convidado pela corte nortúmbria a fundar um convento feminino em Lindisfarne, em 634.

Entrementes, os irlandeses haviam se deslocado para o Extremo Oriente. S. Columbano, nascido por volta de 540, era, como Columba, um líder tribal irlandês, dirigente de um monastério familiar. Foi um grande homem, com grandes ideias, um bom conhecimento de latim — havia lido Virgínio, Plínio, Salústio, Horácio, Ovídio e Juvenal, além dos Patriarcas — e até de um pouco de grego, e uma paixão ardente por espalhar sua própria modalidade austera de cristianismo. Em 575, aportou na Bretanha com um navio carregado de monges. Vestiam longos hábitos brancos, nada mais, carregavam cajados recurvados e seus livros litúrgicos empacotados em sacolas de couro à prova d'água; e, em torno do pescoço, tinham garrafas d'água e bolsinhas com relíquias sagradas e hóstias consagradas.

Essa foi uma das expedições mais admiráveis da história. Quando Columbano morreu, em 615, ele, sua comitiva e seguidores imediatos haviam difundido o monasticismo celta por uma imensa área da França, Itália e dos Alpes, fundado cerca de quarenta monastérios, incluindo Rebais, Jumièges, St. Gall, Bobbio, Fontenelle, Chelles, Marmoutier, Corbier, St. Omer, St. Bertin, Remiremont, Hautvilliers, Montierender, St. Valery-sur-Somme, Solignac, Fontaine e Luxeuil, muitos dos quais viriam a figurar entre as glórias da alta Idade Média. Columbano ficou repugnado com a Europa que encontrou. Viajando para o leste, através da Gália, observou que “a virtude é mais ou menos inexistente”. Os últimos vestígios da civilização antiga, pensou, haviam desaparecido. Viu-se dando combate a morais frágeis mais que à ignorância e ensinando disciplina, em vez de gramática. A regra que redigiu para seus novos estabelecimentos era muito severa e a punição corporal, rígida e frequente.

Estava tudo muito bem: o sucesso de Columbano indica o apelo de sua missão. Contudo, suas atividades, pela primeira vez, chamaram a atenção das autoridades da Igreja — os bispos ocidentais em geral, e o bispo de Roma em particular — para a natureza do monasticismo celta. Os monges irlandeses não eram heréticos. Todavia, eram heterodoxos. Para começar, não tinham a aparência correta. A tonsura era errada. Roma, naturalmente, tinha a “tonsura de S. Pedro”, ou seja, uma coroa raspada. Os orientais usavam a tonsura de S. Paulo, totalmente raspados; e, caso desejassem marcar uma entrevista no Ocidente, tinham de esperar que o cabelo em torno da cabeça crescesse, antes de ser investidos. Contudo, os celtas não se pareciam com nada na terra: tinham o cabelo comprido na parte de trás da cabeça e, na frente, raspado, um semicírculo de cabelo de uma orelha à outra, deixando uma faixa cruzando a testa. Mais grave era sua recusa em celebrar a Páscoa segundo os cálculos feitos por Roma. Havia uma série de sistemas calendáricos na região do Mediterrâneo; o que os celtas utilizavam não correspondia a nenhum deles. A questão era mais importante do que pode parecer para nós. Obter a data correta da Páscoa era o exemplo mais óbvio do problema de se calcular o tempo — a tentativa humana de orientar-se com relação aos acontecimentos. Havia querelas litúrgicas referentes à Páscoa que remontavam ao século II, talvez até aos longínquos conflitos entre gentios e cristãos judeus. Na Europa ocidental, as sociedades bárbaras recém-cristianizadas haviam alterado seu senso da rotina anual, da corte para baixo, a fim de adaptar-se ao ano cristão. Divergências quanto ao evento mais importante e impressionante do ciclo anual não era apenas um inconveniente, mas algo funesto. E como poderia a Igreja reivindicar unidade, se não conseguia sequer chegar a um acordo quanto à data da ressurreição, o âmago de sua crença?

Por trás dessas discrepâncias, que refletiam não tanto um desafio deliberado por parte dos celtas quanto um afastamento com relação a detalhes, em um período em que o contato com Roma e a Gália fora

perdido, havia uma diferença fundamental quanto à natureza da Igreja. Em certo sentido, o paralelo era com os donatistas. A Igreja deveria abarcar e refletir a sociedade, no processo de transformá-la, como ensinara Agostinho, e como Roma e o episcopado gaulês ainda pressupunham? Ou constituía uma alternativa à sociedade? O monasticismo celta, tão bem adaptado à sua estrutura econômica e social nativa, parecia propor padrões impossíveis para as regiões de cultura estabelecida. Mesmo na Nortúmbria, Aidan parecera rejeitar a integração: convidado, como principal eclesiástico, a jantar na corte, “seu costume era ir acompanhado de um ou dois sacristãos, e, tendo feito uma pequena refeição, retirar-se às pressas com eles, a fim de ler ou escrever”. Além disso, havia a questão do uso de cavalos, um símbolo prático de ideias conflitantes — que, em última instância, envolvia toda a questão da riqueza, do *status* e da atitude da Igreja no mundo —, sempre que os celtas e Roma entravam em contato. Em termos imediatos, Columbano não tolerava a supervisão nem a interferência de bispos locais em casas monásticas fundadas por ele em suas dioceses. Intimado a defender-se em uma conferência episcopal ocorrida em Châlons, em 603, ele declinou, foi declarado contumaz e expulso da Gália. Transferiu-se para a Itália, onde fundou mais monastérios sem resolver o problema.

A penetração celta na Europa teve grande importância cultural, como veremos; em termos eclesiásticos, ameaçou solapar a instituição mais antiga e central da Igreja, o episcopado, que já estava se integrando às sociedades bárbaras, e produzir outro tipo de Igreja, em que o ideal monástico seria normativo. Isso possibilitaria o surgimento de uma clivagem entre as sociedades clerical e secular, impossibilitando, assim, a realização do sonho agostiniano. Claro que tal desafio sempre estivera implícito no conceito da vida monástica — era o velho princípio do afastamento, que remontava aos essênios. O monasticismo celta apresentava-o, entretanto, sob uma forma nova e atraente.

A resposta de Roma foi subjugar, disciplinar e, desse modo, conter o movimento monástico. O processo levou várias gerações, mas foi posto em movimento decisivo por Gregório I, contemporâneo mais jovem de Columbano, que foi bispo de Roma quando os celtas estavam mais ativos no leste da Gália. Não fica claro o motivo de Roma, até então, recusar-se a patrocinar um tipo definitivo de monasticismo e permitir que o movimento se desenvolvesse sem qualquer orientação. A resposta é, sem dúvida, que a Itália passou a maior parte das décadas intermediárias do século VI em um estado por demais agitado. Foi, na verdade, o acaso dos problemas que se seguiram ao colapso do império restaurado de Justiniano na Itália, bem como as invasões lombardas, que forneceu a Gregório uma política monástica. Benedito de Núrsia, segundo o relato feito posteriormente por Gregório, nasceu por volta de 480, de pais ricos, e foi educado em Roma. Primeiro em Subiaco, depois em Monte Cassino, ele transferiu parte das propriedades da família para estabelecer um monastério que seguiria uma regra elaborada por ele mesmo. Morreu em 547; cerca de trinta anos depois, quando os lombardos varreram a Itália, alguns dos monges de Monte Cassino fugiram para Roma, com a cópia manuscrita de sua regra do punho do próprio Benedito. Entregaram-na para Gregório, que ficou imensamente impressionado. Este não apenas escreveu a biografia de Benedito, que ficou célebre, como fez de tudo ao alcance de seu considerável poder para impor a norma beneditina a todo o monasticismo ocidental.

O grande mérito do sistema de Benedito é o senso comum. Ele optou por um habilidoso meio-termo entre a severidade e a decência. Os monges teriam camas separadas, com exceção dos mais jovens, a serem “espalhados entre os veteranos”. Seriam vestidos e aquecidos de maneira adequada, com duas túnicas e dois hábitos cada um; e ser-lhes-iam distribuídos um colchão, um cobertor de lã, um lençol com travesseiro, sapatos, meias, cinturão, faca, caneta e tabletes de escrever, agulha e lenços. Fora isso, nenhuma propriedade seria mantida individualmente, “nem um livro, nem tabletes,

nem uma caneta (...), nada”; e as camas seriam revistadas com frequência em busca de pertences particulares. Os monges deveriam ser alimentados de modo apropriado, mas simples: dois pratos cozidos por dia, meio quilo de pão, meio litro de vinho e frutas e verduras da estação, mas nada de carne, ao menos não de animais de quatro patas. Por outro lado, os monges que caíssem doentes desfrutariam de uma dieta especial; tinham de ser mantidos com saúde. “Antes e acima de tudo, deve-se tomar conta dos doentes.” “[Como] todos os hóspedes têm de ser recebidos como se fossem o próprio Cristo”, para eles haveria uma cozinha especial à parte (também utilizada pelo abade). Os monges gastariam seu tempo com trabalhos manuais e leituras sagradas, quando não estivessem assistindo aos serviços religiosos. Teriam de “praticar o silêncio todo o tempo, sobretudo à noite”. Resmungar era o “maior dos pecados”, e “o ócio é o inimigo da alma”. Infrações das regras seriam punidas com a retirada da comunhão; o abade e os irmãos mais velhos e sábios tentariam reconciliar os excomungados. No entanto, “o castigo do chicote” seria utilizado se necessário, e “a faca do cirurgião” (expulsão), em último caso; os meninos seriam “punidos com jejuns adicionais ou coagidos com surras”.

Dispomos da regra beneditina praticamente no estado original. Na época de Carlos Magno, o então abade de Monte Cassino, Teodemar, possuía uma cópia feita diretamente do hológrafo de Benedito, e enviou-a para ele em Aix; lá, foi feita uma bela cópia, que ainda existe. Trata-se, talvez, de caso único em textos antigos; uma cópia separada do original por apenas um intermediário. Foi redigida em latim vulgar — o vernáculo da época na Itália central —, para homens relativamente simples. Não tenciona fazer do monastério um grande centro de aprendizagem nem, tampouco, de qualquer coisa que não piedade e trabalho árduo. Porém, pode-se ver por que atraiu o pragmático Gregório. É totalmente desprovida de excentricidade. Não espera virtudes heroicas. Há muitas provisões para exceções, mudanças e relaxamentos de suas regras; mas, ao mesmo tempo,

insiste-se em que estas, uma vez estabelecidas, sejam cumpridas. O monge tem de viver de acordo com um horário, e de estar fazendo algo todo o tempo, ainda que, com isso, só lhe restem os momentos de comer e dormir antes de poder recomeçar o trabalho. “O ócio é o inimigo da alma”: essa é a tônica, ecoando a admoestação de Paulo aos primeiros cristãos enquanto aguardavam a *parusia*. Além disso, a regra exsudava a universalidade que sempre fora a meta do cristianismo católico, de Roma, e, acima de tudo, do próprio Gregório, como um Papa missionário, desejoso de converter o mundo e a sociedade. A regra independe de classe social ou época; não se baseia em nenhuma cultura ou região geográfica particular e servirá a qualquer sociedade que lhe permita ser posta em operação.

O endosso, por Gregório, da regra beneditina, aliado às tentativas vigorosas empreendidas por ele e seus sucessores para assegurar sua adoção generalizada, lançou, no negócio da cristianização das sociedades europeias de conversos e da evangelização dos pagãos, uma instituição de imenso poder e flexibilidade. Os novos monges não eram nem retirados de todo da sociedade, nem integrados a ela por completo; canalizavam a ânsia ascética e, ao mesmo tempo, permitiam-lhes realizar serviços úteis para o homem e a Igreja; sua regra era compatível com a liderança pontifícia e a estrutura episcopal. Acima de tudo, e esse era seu principal apelo junto ao administrador de propriedades em Gregório, tinham uma contribuição econômica decisiva a fazer.

Não podemos imaginar que a regra beneditina tenha se difundido de imediato e de forma generalizada. Já era bem conhecida no século VII, mas só se tornou a norma exclusiva a partir do século IX. Dessa forma, Agostinho, enviado a Kent por Gregório a fim de evangelizar os ingleses pagãos em 597, estabeleceu suas próprias regulamentações para sua casa em Cantuária. Um abade ou bispo que fundasse um monastério poderia preferir basear-se em uma variedade de tradições. Em Whitby, fundado pelo bispo Wilfrido, mesclavam-se as tradições romanas e irlandesas. Os fundadores

reais, do mesmo modo, costumavam ser ecléticos. Bento Biscop, fundador de Wearmouth e Jarrow junto com os reis da Nortúmbria, entre 674 e 681, escreveu: “não se pode supor que tenha sido meu coração ignorante que ditou essa regra para vocês. Aprendi-a de dezessete monastérios, que vi em minhas viagens e foram muito aprovados. (...)”. Contudo, acrescentou que a regra de Benedito tinha especial autoridade, e, a partir de meados do século XVII, esta proporcionaria a estrutura básica para a maioria esmagadora de novas fundações monásticas, sobremaneira as prodigamente financiadas por reis e magnatas rurais.

Por conseguinte, uma grande parte — e crescente — da terra arável da Europa passou para as mãos de homens disciplinados, comprometidos com uma doutrina de trabalho árduo. Estudavam. Sabiam manter uma contabilidade. Acima de tudo, talvez, seguiam um horário de trabalho todos os dias e um calendário anual — algo bastante estranho aos fazendeiros e proprietários rurais que os precederam. Por isso, seu cultivo da terra era organizado, sistemático, persistente. E, como proprietários, esquivavam-se dos acidentes de morte, minorias, administração por parte de viúvas desafortunadas, exigência de vendas ou transferência de propriedade por um crime, traição e loucura. Proporcionavam continuidade de exploração. Produziam excedentes e investiam-nos sob a forma de drenagem, clareiras, gado e sementes. Sem dúvida, os padrões monásticos anteriores ocasionalmente geravam um ímpeto econômico. Em Vosges, por exemplo, onde Columbano fundou um monastério em Annegray, seus monges deram início ao processo de clareamento da floresta. Contudo, o monasticismo celta era mais um instrumento cultural que agrícola. A transformação teve lugar quando as regras beneditinas ou similares foram enxertadas nos primeiros formatos. Daí a fundação em Fountenelle, às margens do Sena inferior, perto de Rouen, originalmente uma ramificação do movimento celta de Columbano, ter se tornado importante colônia agrícola após a adoção de uma disciplina regular, em meados do século VII. Em menos de

três gerações, havia transformado uma área de bosques e pântanos em terra arável da melhor qualidade e enriquecido muito. No oeste, noroeste e centro europeus, o clareamento de florestas e a drenagem de pântanos foram os principais fatos econômicos de toda a Idade Média. Em certo sentido, determinaram a história futura da Europa: constituíram o fundamento de sua primazia mundial. A operação foi tão imensa, e ocorreu ao longo de um período tão extenso — quase um milênio —, que nenhum elemento social pode reivindicar todo o crédito: foi um esforço coletivo. Ainda assim, foram os monastérios que encabeçaram o movimento e, por muito tempo, deram-lhe sustentação. Entre os grandes responsáveis pelo clareamento estavam as abadias de Jumièges, St. Riquier, St. Bertin, Corbier, Stavelot, Plum, Murbach, Luxeuil, Moissac, St. Benoite-sur-Loire — todas fundações merovíngias, destinadas a permanecer entre as principais abadias europeias até a época da Revolução Francesa. A continuidade e manutenção dessas fundações, a fusão do tempo de vida individual na coletividade eterna, estavam particularmente bem adaptadas à lenta transformação das florestas, cerrados e brejos em terras aráveis e pastos. Entrementes, os grandes abades proporcionavam o dinamismo da ambição individual: provenientes, como o próprio Gregório, da classe dominante, eram administradores natos, cujos talentos de mestres lhes permitiram desempenhar um papel importante em tornar a Europa comparável aos capitães de indústria no século XIX.

Há ainda alguns registros remanescentes de seus esforços. Do final do século VIII e princípio do IX vem o *Políptico do Abade Irminon*, como é conhecido. Um políptico era um levantamento ou inventário de terras eclesiásticas, no caso em questão tratando da abadia parisiense de St. Germain-de-Prés, dona de grandes propriedades na área agora coberta pelo cinto suburbano de Paris. Dentro do âmbito desse único documento, o abade acumulou um desconcertante volume de informações a respeito das 24 herdades aí compreendidas; tudo, até o último ovo e a viga excedente do telhado, encontra-se cuidadosamente arrolado. O políptico indica como se

fazia uso ideal de toda a força de trabalho nos acres disponíveis. Em muitos casos, a Igreja descobriu que os retornos mais eficientes podiam ser assegurados estabelecendo-se *coloni* — fazendeiros camponeses arrendatários — nas propriedades. Dessa maneira, ela liderou o movimento de afastamento da escravidão e da agricultura baseada em escravos, de uma irremediável improdutividade. Nunca se opôs por completo à escravidão, ainda que instando no mérito da manumissão. O que o monastério demonstrou foi que a escravidão era economicamente desnecessária — na verdade, indesejável. Claro que era preciso haver uma supervisão atenta: os registros de St. Germain mostram que, quanto mais perto de Paris fosse localizada a propriedade, maior a eficácia com que funcionava. Desse modo, estabeleceram-se casas filiais mais longe, no campo; e, não raro, estas se expandiam, tornavam-se maiores e, logo, principiavam um novo ciclo de crescimento. Os monges também mudavam-se para áreas novas, onde se podia cultivar videiras. Como a Igreja precisava de vinho para celebrar a missa e a liturgia conferiu-lhe um *status* decisivamente mais elevado que a cerveja, os monges empurraram os vinhedos para o norte e o leste, e os francos ganharam o vinho como parte de sua herança romana (e cristã). Os monges foram inovadores sob outros aspectos. Encontramo-los como pioneiros do uso sistemático e em larga escala de cercas, muralhas e fossos. Além disso, fundaram vilas — Laval, por exemplo, criada pelos monges de Marmoutier — e desenvolveram mercados para sua produção excedente.

As grandes abadias gaulesas remontam sobretudo aos séculos VI e VII; a leste do Reno, o monasticismo seguiu nas águas da conversão e da expansão carolíngia, especialmente nos séculos VIII e IX, em que se estabeleceram enormes fundações monásticas no coração da Europa, onde ainda florescem de algum modo hoje. Paralelamente a esse desenvolvimento monástico, com frequência trabalhando em conjunção com ele, havia a expansão das propriedades episcopais, que tinham sido fundadas nos séculos IV e V. Em muitas províncias, o bispo era o verdadeiro mestre, dirigindo-a de sua

cidade episcopal. Os bispos eram os equivalentes, quase os superiores, dos grandes magnatas rurais, logo abaixo de reis e imperadores. Os abades encontravam-se apenas um pouco atrás deles. Claro que em algumas áreas, sobretudo na Inglaterra, era difícil distinguir um do outro, uma vez que as catedrais geralmente eram fundações monásticas e os monges compunham o capítulo. Juntos, bispados e abadias constituíam o cerne da economia agrícola da Europa. Os bispos e abades eram a elite inovadora da sociedade. Contudo, a situação não durou. As propriedades da Igreja atingiram seu ápice em meados do século IX, e, a partir de então, tenderam a se contrair. Os devastadores da Escandinávia provaram ser por demais poderosos e persistentes tanto para o declinante Estado carolíngio quanto para a ascendente casa de Wessex. Estes não conseguiram proteger as propriedades da Igreja, e os bispos e abades não podiam defender-se. O senhor-soldado leigo profissional, pesadamente armado, instalou-se. Em muitos casos, os ataques vikings fragmentaram propriedades monásticas de larga escala; e, no século X, foram fundadas senhorias leigas sobre o que tinham sido, outrora, terras episcopais. Em Maine, por exemplo, o bispo de Le Mans teve seu lugar de principal magnata territorial tomado pelos viscondes, que mais tarde desabrochariam na casa dos Plantagenetas. Tanto bispos quanto abades reconstruíram suas fortunas, mais frequentemente com base em dízimos e censos do que na agricultura senhorial. Não obstante, os monges ainda continuaram exercendo um papel pioneiro na agricultura. Temos evidências, com base nos cartulários de diversas abadias — St. Aubin D'Angers, La Trinité de Vendôme, St. Vincent du Mans, Marmoutier, para dar exemplos de apenas uma parte da França —, de que eles ainda se empenhavam em clarear as florestas no século XI, depois de haver findado o pior período dos ataques vikings.

A partir do final do século XI, de fato, houve uma segunda grande onda de empreendimento monástico na agricultura, com a instituição da modalidade cisterciense de casa beneditina. Os cistercienses afirmavam ser

os únicos autênticos seguidores de S. Benedito, na total e verdadeira simplicidade do monasticismo primitivo. É significativo que interpretassem esse retorno a um passado idealizado em termos econômicos. A população apresentou um rápido crescimento no século XI, e ainda mais acelerado no XII; a terra começou a escassear. Os reis e grandes magnatas, que outrora entregavam à Igreja grandes torrões marginais ou incultos, já não podiam mais fazê-lo. Se fossem generosos, concediam às novas fundações lotes esparsos de terra, em vez de propriedades unitárias. A riqueza estava aumentando velozmente; houve, por exemplo, mais fundações no período de 1060 a 1120 que em todo o tempo anterior. Contudo, os novos recursos monásticos consistiam em pequenos lotes, não raro amplamente dispersos, e itens de receita monetária. O senhor que fundou o priorado de St. Mont, na Gasconha, por exemplo, dotou-o dos lucros de 47 igrejas, um povoado, sete herdades, quatro pequenas glebas, um vinhedo, seis lotes aráveis, um bosque, um período de direitos de pesca e vários pequenos aluguéis e pedágios. Isso gerava uma receita, mas não atribuía aos monges nenhum papel econômico real. Os cistercienses não queriam nenhuma relação com tais disposições. Só aceitavam propriedades agrícolas, e exigiam posse total. Além do mais, não ampliavam sua renda dizendo missas e realizando outras funções sacramentais para os leigos; pelo contrário, as normas estipulavam que suas casas fossem situadas longe de cidades, castelos e outras fontes de tentação.

Dessa maneira, talvez por acaso, talvez por desígnio consciente, assumiram uma posição fronteiriça, empurrando as áreas de cultivo e pastagem muito além de qualquer coisa até então tentada na Europa. Em uma sociedade em expansão, eram somente as terras marginais que ofereciam oportunidades de desenvolvimento; e os cistercienses tornaram-se os apóstolos agrícolas da colonização interna europeia. Outros indivíduos engajaram-se nessa tarefa; porém, eles agiram em vasta escala, e com uma organização e verve espetaculares. Eram, em sua maioria, aristocratas, os

filhos mais novos de magnatas. Viam-se como uma elite restrita e pura. Sua disciplina era ferrenha. Desenvolveram uma grande motivação, fizeram-se administradores notáveis e, assim, prosperaram imensamente. Sua expansão, no século XII, é um fenômeno econômico quase sem paralelo na história. A primeira casa foi fundada em 1108; vinte anos depois, eram sete. Em 1152 havia 328, e, no final do século, 525. Destarte, em apenas um século, fez-se um enorme acréscimo aos recursos disponíveis na Europa, sobremaneira na Espanha e em Portugal (incluindo-se, aí, o maior monastério do mundo, Alcobaça), na Hungria, Polônia, Suécia, Áustria, no País de Gales, norte da Inglaterra e na fronteira escocesa. Um monastério, Goldenkron, na Boêmia, cobria quase 2.600 quilômetros quadrados e sua exploração agrícola envolveu a criação de sete vilas. Entretanto, os cistercienses também eram capazes de destruir vilas, caso seus objetivos espirituais e econômicos assim exigissem. Extirparam três aldeias, por exemplo, para criar a Abadia de Revesby, em Lincolnshire, em 1142: os camponeses quebravam a solidão e não eram necessários para o trabalho em suas terras. Os cistercienses eram impiedosos. Como os *kibutzim* israelenses, a que se assemelhavam sob determinados aspectos, não tinham permissão nem para gastar dinheiro consigo mesmos, nem para decorar suas igrejas com ornamentos caros — de modo que economizavam dinheiro e investiam seus excedentes. Contavam com uma forte cadeia de autoridade de cima para baixo: um capítulo geral trienal, visitas frequentes e, por favor pontifício, autonomia com relação à autoridade local, leiga ou eclesiástica. Tinham total direção de seus próprios negócios, e, se assim desejassem, poderiam funcionar como unidades econômicas nacionais, e até internacionais. Um monastério que se visse em dificuldades econômicas poderia ser refinanciado de imediato por uma casa irmã; ou rapidamente encerrado, os prejuízos eliminados, e a força de monges deslocada para uma área onde o retorno fosse maior. Uma abadia podia também extrair capital líquido de um fundo central, quando se apresentasse um bom negócio. Em

Fountains, por exemplo, encontramos um processo contínuo de consolidação dos terrenos por meio da compra de glebas intermédias no momento em que os proprietários das terras vizinhas viam-se em dificuldades.

As regulamentações cistercienses foram criadas, claramente, tendo em vista fins agrícolas, dispondo os procedimentos em considerável grau de detalhamento: “os chiqueiros podem situar-se a treze ou até vinte quilômetros de uma granja; porém, os porcos, embora possam vaguear durante o dia, têm de ser recolhidos aos chiqueiros à noite”. Acima de tudo, as regulamentações tratavam do problema da mão de obra, que solucionaram por completo por mais de um século. Vimos como os primeiros beneditinos prosperaram substituindo a mão de obra escrava pelo arrendamento aos camponeses. No século XII, mesmo no XI, o uso de serviços de mão de obra, fornecido pelos camponeses, já estava se tornando um método cada vez mais ineficaz de exploração de grandes domínios. Os cistercienses eliminaram-no por completo. Em vez disso, valeram-se do aumento populacional e da enorme quantidade de jovens sem terra e sem trabalho, com mais de doze anos de idade, para criar uma ordem secundária de irmãos leigos. Esses garotos e homens eram analfabetos, e, enquanto assim permanecessem, não podiam aspirar a um *status* monástico pleno. Contudo, sob outros aspectos eram monges e dispunham do mesmo alimento e vestuário que os monges “de verdade”; recebiam também, caso se comportassem, uma garantia total de salvação — algo oferecido por todos os monastérios, mas que se estendia, por via de regra, apenas a homens cultos e relativamente bem-nascidos. Esses *conversi*, como eram chamados, eram recrutados em grande número, por vezes superando os cistercienses plenos na proporção de três ou quatro para um. Proporcionavam às propriedades das abadias uma grande força de trabalho, disciplinada, que não tinha esposas nem famílias para manter e à qual não era preciso pagar salários. Eram, na verdade, escravos de boa vontade e alto grau de motivação, a

fórmula de mão de obra perfeita para o cultivo de vastas unidades bem definidas de terra inculta. Daí o imenso sucesso da ordem como colonizadora de fronteiras.

O monasticismo ocidental, ao contrário de sua contraparte oriental, era um movimento de classe alta. Ou melhor, tendia a refletir a hierarquia natural da sociedade cristã total. Os abades e priores provinham das famílias de chefes tribais ou, mais tarde, grandes senhores rurais; os monges, que tinham de ser alfabetizados, eram originários, basicamente, da classe de proprietários de terras. Os filhos de camponeses analfabetos, de ordens menores ou sem ordem alguma, davam conta das tarefas subalternas. À parte suas preocupações espirituais, uma abadia tendia a funcionar como um grande lar senhorial, só que de maneira mais ordenada e eficiente, cujo objetivo era extrair da terra o maior benefício econômico possível. No entanto, a abadia, sendo uma instituição literária, diferente do lar senhorial, logo assumiu e desenvolveu mais uma função social, como portadora de cultura. Não tinha tal papel no império bizantino, com suas escolas e universidades seculares; ou apenas em grau muito limitado. Tampouco, por certo, S. Benedito ou mesmo Gregório I haviam visto os monges como conservadores ou arautos culturais. Não obstante, foi isso que se tornaram, constituindo o principal canal pelo qual o aprendizado e as artes do mundo antigo atingiram a Europa medieval e amalgamaram-se às suas culturas nativas.

A Igreja cristã do império romano, deve-se salientar, não era uma instituição cultural. Pelo contrário, ainda estava se esforçando por demonstrar sua respeitabilidade cultural um século após a conversão de Constantino. Ramos inteiros das artes e das letras permaneceram por inteiro em mãos pagãs até o rompimento do império ocidental. A Igreja não possuía escolas nem centros de aprendizagem próprios. As universidades e academias públicas eram dirigidas pelo Estado e encontravam-se, em geral, sob domínio pagão. Mesmo no Oriente, onde o paganismo foi eliminado

com presteza muito maior, a educação continuava concernindo ao Estado. Quando novas universidades substituíram as academias pagãs, seu propósito essencial era treinar o serviço civil. Não ensinavam teologia, em absoluto. No Oriente, a Igreja Ortodoxa nunca logrou estabelecer um monopólio da educação.

No Ocidente, a história foi outra. Durante os séculos V e VI, o sistema público de educação desapareceu. Isso proporcionou à Igreja uma oportunidade única de capturar a sociedade cristã total por suas raízes. Tinha a chance não só de dominar a educação com mãos de ferro como de recriar todo o processo, conteúdo e objetivo dentro de um contexto cristão. De certa forma, Agostinho havia previsto e se preparado para tanto. Sem o grego, ele esboçara um sistema latino-cristão de conhecimento em que cada aspecto da criatividade e do esforço intelectual humanos guardariam relação com a fé cristã. Criou a matriz que continuaria sendo elaborada ao longo de toda a Idade Média. No entanto, como esse conhecimento deveria ser transmitido? É curioso que, durante o século V, quando as instituições romanas estavam desmoronando, não pareça ter sido empreendida qualquer tentativa de criar escolas cristãs. A primeira sugestão nesse sentido foi feita em 536, quando Cassiodoro, um proeminente leigo católico que era secretário do rei ostrogodo, Teodorico, solicitou ao Papa Agapeto que fundasse uma universidade cristã em Roma: “vendo que as escolas estavam enxameando de estudantes ansiosos por letras seculares”, instou que o Papa “coletasse assinaturas e tivesse escolas cristãs, em vez de seculares, na cidade de Roma, com professores, assim como havia, há tanto tempo, em Alexandria”. O projeto teve início, mas fracassou com as guerras gótico-bizantinas, que finalmente puseram um termo ao sistema estatal de educação — e, na verdade, ao que restava da civilização romana na Itália. Quando Gregório Magno ascendeu ao trono pontifício, o Ocidente havia decaído para um nível cultural inferior.

Entretanto, algo fora salvo. Boécio, outro leigo católico do século VI, ministro da corte gótica, lograra — antes de ser executado, em uma perseguição gótico-ariana — traduzir para o latim as obras completas de Platão e Aristóteles. Seus manuscritos foram copiados e recopiados, e proliferaram lentamente. O próprio Cassiodoro, nos tempos mais tenebrosos, criou uma instituição cristã em Squillace, na Calábria, onde leigos ou monges cultos copiavam manuscritos de textos padronizados. Desenvolvendo as ideias de Agostinho, ele preparou um curso enciclopédico de estudos, tanto seculares quanto divinos, para ascetas cristãos. Assim, pela primeira vez, grande parte do conhecimento disponível foi reunida para fins cristãos, e em contexto monástico. Nas duas gerações seguintes, o sistema de Cassiodoro foi adotado em Sevilha, sob o bispo Leandro, amigo de Gregório Magno, e seu sucessor, o bispo Isidoro. Sevilha já se transformara em ponto de encontro para refugiados cristãos eruditos, e, com a conversão da corte ariana, foi possível construir um centro cultural cristão. Ao longo de um período de vinte anos, Isidoro e seus auxiliares compilaram um vasto levantamento do conhecimento humano, organizando etimologicamente e incorporando as obras e transmissões de Boécio e Cassiodoro e muito mais. Seu objetivo era, em parte, assistir os reis visigóticos, e, também, instruir seus próprios sacerdotes e monges. Quase por acaso, ele fundou uma civilização, ou pelo menos um sistema educacional. Seu trabalho, que veio a público em 636, começa descrevendo as sete artes liberais — gramática, retórica, dialética, aritmética, geometria, música e astronomia; em seguida, as artes delas dependentes — medicina, direito e cronologia; passa, então, à Bíblia e sua interpretação, além dos cânones e ofícios da Igreja. A parte central aborda Deus, os laços que mantêm com o homem, as relações deste com o Estado e a anatomia humana. Por fim, trata dos animais e da natureza inanimada. Temos aí uma *summa* do conhecimento humano, em que a doutrina e os ensinamentos cristãos, bem como o papel da Igreja, são colocados bem no centro do universo intelectual e se irradiam para recantos

mais remotos. Isidoro completa a revolução agostiniana: a Igreja passou a abarcar todos os aspectos da sociedade cristã total e a conter as respostas para todas as questões.

As *Etimologias* de Isidoro, editadas em vinte volumes por Bráulio, bispo de Saragoça, constituiriam a base de toda a doutrina ocidental por cerca de oitocentos anos. Determinaram o método pedagógico e o conteúdo educacional desde o nível primário ao universitário. Tudo o que foi ensinado depois disso não passou de uma elaboração dos escritos de Isidoro: era impossível, para a mente medieval, irromper desse sistema. Isso, é claro, jazia na natureza de sua obra, que era, essencialmente, uma operação de resgate: sua equipe de assistentes de pesquisa vasculhou a literatura então disponível, que há muito havia desaparecido por completo. Isidoro foi um imenso conduto para o mundo antigo — a única ligação, na realidade, até que se estabelecesse o acesso independente aos textos antigos, primeiro via transmissores árabes, no século XII, depois direto ao Oriente, no XV.

Nos séculos VII e VIII, os monges eram os únicos agentes por meio dos quais o *corpus* isidoriano podia se disseminar pela Europa bárbara. Eram as únicas corporações de homens cultos que dispunham de tempo e recursos necessários para atuar como transcritores profissionais. A transcrição de manuscritos foi praticada, pela primeira vez, por monges de Tours, sob o comando de Martinho, no final do século IV. Todavia, a maior parte dos *scriptoria* ^[27] monásticos baseava-se no modelo definido por Cassiodoro, em Squillace, em meados do século VI. O material predominante no Ocidente era o pergaminho — o mais durável, mas também o mais caro e difícil de trabalhar. Além disso, suas matérias-primas podiam ser obtidas em qualquer lugar — de peles de ovelha, bezerro ou cabra —, ao contrário do papiro, proveniente do Egito, ou do papel, que vinha do Oriente mas só passou a estar disponível de modo generalizado após o século XII. E podia ser lavado, raspado e reutilizado. O método em uso consistia em pegar quatro lâminas dobradas juntas, ou seja, oito folhas de dezesseis páginas,

frente e verso, que compunham um *quartenio*, ou livro de cópia. Cada um desses era, em seguida, distribuído por igual quantidade de copistas, que tinham de transcrever o livro de cópia no número correspondente de páginas. Podia haver até vinte deles em um *scriptorium*. Cada qual sentava-se em um banco ou tamborete, com os pés em um escabelo, e escrevia sobre os joelhos; em uma mesa à sua frente ficava o livro que estava sendo copiado e, em uma mesa lateral, suas penas, tinta, faca, apagador, compassos e régua. Os escribas trabalhavam em absoluto silêncio (o ditado de obras originais e cartas era feito em outro aposento), mas comunicavam-se com a posteridade por meio de anotações marginais: “Cristo, favoreça meu trabalho”; “apenas três dedos estão escrevendo: todo o corpo encontra-se em agonia”; “este trabalho é lento e laborioso”; “agora é noite e hora do jantar”; “o escriba tem direito ao melhor vinho”. Os irlandeses eram grandes escritores de margens. Assim, em um manuscrito irlandês, do século IX, de Cassiodoro sobre os salmos, encontramos: “agradável é o cintilar do sol, hoje, sobre estas margens. Bruxuleia tanto”.

Ao longo dos séculos VII e todo o VIII, os *scriptoria* atingiram um alto estágio de atividade, em especial em Cantuária, Rippon, Wearmouth, Harrow, York e Lindisfarne, na Inglaterra; em Bangor, Burrow e Kells, na Irlanda; em Autun, Luxeuil, Corbie, St. Medard-de-Soissons, na Gália; e, mais para o leste e para o sul, em Echtenach, St. Gall, Bobbio e Noantola. O trabalho era muito vagaroso. Dizia-se que Columba de Iona era um copista tão rápido que concluiu o *Livro de Durrow* em doze dias, à velocidade de vinte a trinta páginas por dia. Na verdade, ele não pode ter sido responsável por esse manuscrito, que data de um século após seu tempo. Uma Bíblia de primeira categoria levaria um ano para ser produzida em um *scriptorium* monástico. Quando a cópia era terminada, o copista-chefe reunia todos os livros de cópia, colocava-os em ordem, relia-os, colava-os e, em seguida, entregava o códex montado para ser encadernado em pele. Dessa maneira, diversas obras mais curtas com frequência eram encadernadas juntas, em

um mesmo volume. A produção, em nossos termos, era pequena. Corbie produziu bem mais de cinquenta códices, mas isso foi excepcional. Ouvimos falar em bibliotecas que continham trinta e três, dezoito, cinquenta volumes, e assim por diante. No século VIII, uma biblioteca com cem livros era espetacular. Todavia, houve um crescimento contínuo: no século IX, a biblioteca de St. Rémy, em Reims, gozando de patrocínio real, possuía seiscentos volumes. E muitos desses livros foram feitos para durar. Um pequeno evangelho de S. João, do século VII, de Wearmouth ou Jarrow, que outrora foi, provavelmente, a cópia do próprio Beda e encontra-se, agora, em Stonyhurst, sobrevive, em excelentes condições, em sua encadernação vermelha original de pele de cabra africana.

Os monges eram transmissores de cultura, não criadores. Os mais cultos e empreendedores dentre eles — Beda de Jarrow é um bom exemplo — tinham interesse em traduzir e comentar a Bíblia, estudar cronologia e escrever história. Surgiram outros centros monásticos de historiografia no século IX. Assim, a abadia de St. Denis, perto de Paris, associou-se intimamente à coroa francesa e à história dos homens que a usavam. Um de seus monges, Hincmar, autor de um relato parcialmente ficcional das relações entre a abadia e a coroa, foi promovido a arcebispo de Reims, onde fez da Abadia de St. Bertin o principal centro de escrita da história e dos registros, sobretudo reais, franceses. Tal trabalho podia estirar a capacidade de uma mente superior. Hincmar, de 861 a 882, transformou os tersos e crus *Anais de St. Bertin* em um relato completo e colorido; e, como fizera Beda antes dele, empregou todos os recursos da Igreja para obter informações dispersas sobre o reino de Francisco. Contudo, não houve nenhuma verdadeira tentativa de fazer da história imparcial uma arte especulativa, criativa ou interpretativa; sua redação era limitada com firmeza por convenções bíblicas e clássicas e por certos modelos latinos notáveis. As principais abadias eram as universidades da alta Idade Média. Entretanto, o programa era restrito e o propósito intelectual, humilde. João Cassiano, que

tanto fez para estabelecer as perspectivas culturais do monasticismo ocidental, alegara que a era da exploração criativa da doutrina cristã havia acabado; tudo que restava a ser feito era um processo de arrumação. Era impossível haver, sem dúvida, outro Jerônimo ou Agostinho. Essa convicção advinha, em parte, da sensação de que o trabalho fora terminado; em parte, também, de um enorme senso de inferioridade com relação ao mundo clássico que, agora, tinha desaparecido. Os monges dos séculos VIII e IX acreditavam que, sob o domínio romano, a humanidade possuía praticamente toda a soma de conhecimento humano verificável, quase todo o qual, desde então, fora perdido; o máximo que podiam fazer era transmitir fielmente o que fora preservado. Agostinho, escrevendo à beira da catástrofe, havia destinado um papel basicamente humilde e não investigativo para a mente humana na sociedade cristã total. Ao destruir o pelagianismo, ele quebrara de um só golpe a tradição de especular os princípios básicos e banuiu a prática do reexame crítico de conclusões aceitas. “Roma falou; acabou a discussão” — essas foram suas próprias palavras. O impacto de sua doutrina faria com que a sentença fosse aplicada a um contexto muito mais amplo do que ele havia, talvez, pretendido. Sua mensagem para a alta Idade Média era vista como: “o mundo antigo e os Patriarcas falaram: acabou a discussão”; e, por discussão, entendia-se todo o processo de aquisição de conhecimentos por meio do raciocínio e da experimentação. Não cabia aos monges, por mais hábeis que fossem, desafiar as conclusões do passado: apenas transmitir e, onde necessário, traduzi-las.

Pode-se argumentar que, a longo prazo, a civilização beneficiou-se da autodegradação intelectual desses séculos. Muito do mundo antigo sobreviveu devido à intensa reverência de um punhado de homens pelas relíquias literárias do passado. Os monges colocavam a preservação dos textos remanescentes acima de suas próprias vidas, e consideravam sua reprodução infinitamente mais importante que atividades criativas. Assim, um *Mediceus*, de Virgílio, datando do final do século V, e provavelmente

outrora propriedade de Cassiodoro, foi preservado em diversas casas monásticas, acabou levado para Bobbio e encontra-se, agora, na Biblioteca Laurenciana, em Florença. Os monges alegavam que, quanto mais cópias conseguissem fazer, mais provável era que pelo menos uma permanecesse; e tinham razão. No século VIII, o *scriptorium* de S. Martinho de Tours transcreveu um Lívio do século V; a cópia sobreviveu, o original foi perdido. Já no fim de sua vida, Beda instava que seu escriba “escrevesse mais rápido”. Havia uma impressão de urgência sombria na tarefa, pois acreditava-se que, por mais horrível que tivesse sido o período desde o declínio de Roma, as coisas iriam piorar, não melhorar; e havia muitos indícios apoiando sua opinião. Um dos principais motivos para o rei Alfredo, no final do século IX, desejar todos os textos latinos essenciais traduzidos para o inglês era sua crença de que os tempos difíceis que havia à frente eliminariam o academicismo latino e que, mesmo que os originais não fossem destruídos, ninguém seria capaz de lê-los.

Por essa razão, nos séculos VIII e IX praticamente todos os textos antigos foram recopiados, com frequência muitas vezes, e, portanto, salvos. Grande parte desse trabalho foi realizada nos grandes mosteiros germânicos — Lorsch, Colônia, Witzburg, Reichenau, St. Gall e assim por diante. Assombroso era Fulda, o centro de historiografia a leste do Reno, a que devemos, por exemplo, textos vitais de Tácito, Suetônio, Amiano, Vetrúvio e Sêrvio, por meio de quem os homens medievais aprenderam seu Virgílio. Fulda contava com imensos recursos e recrutou um grande número de homens de ilustre perícia. Um de seus monges do século IX, Rábano Mauro, posteriormente arcebispo de Mainz, coligiu uma enciclopédia do conhecimento adquirido, com base em Isidoro de Sevilha; e um dos pupilos de Rábano, Servato Lupo, mais tarde abade de Ferrières, seria a aproximação mais fiel da ideia moderna de acadêmico antes de João de Salisbury, do século XII. Não obstante, a obra desses dois monges de Fulda é fundamentalmente derivativa. A enciclopédia de Rábano não contém

nenhum pensamento original; a principal contribuição de Servato foi compilar um *corpus* de leis bárbaras para o duque de Friuli. Eram obras úteis, mas sem criatividade. Além do mais, não podemos achar que a preocupação primária dos monges fosse a transmissão dos clássicos. Nenhuma obra secular grega foi preservada no original. Mesmo os patriarcas gregos eram estudados e copiados, em traduções latinas. A literatura profana em latim ocupava apenas uma fração do tempo disponível. O trabalho dos *scriptoria* era esmagadoramente concentrado nos Patriarcas, sobretudo Ambrósio, Agostinho, Jerônimo, Gregório Magno e, posteriormente, Beda; nas bíblias e vidas dos santos; e em obras litúrgicas — ou seja, sacramentais, lecionários e evangeliários, missais (sacramentário mais o lecionário), antifonários ou álbuns de canções e hinários. Havia ainda uma produção em massa de saltérios, ordens,^[28] martirológios, pontificações — ou seja, livros que tratavam das funções do bispo — e penitenciais. Talvez apenas um de cada cem manuscritos preparados durante esses séculos apresentasse uma função ou interesse que não fosse diretamente cristão.

Além disso, o elemento cristão impregnava não apenas a palavra escrita, mas todos os demais aspectos da cultura. A ideia de arte secular praticamente desapareceu, junto com a educação secular. Quanto ao direito, encontramos certa mistura de elementos pagão-bárbaros e pagão-clássicos nos novos estilos homogêneos que eram cristãos em objetivo e tom, com os agentes da transformação sendo, em todos os casos, monges. Esse processo pode ser visto em funcionamento com maior clareza na Nortúmbria do século VII. A fusão das posturas monásticas romana e celta que já comentamos teve seu paralelo cultural. Bento Biscop, a figura-chave, era um nobre nortúmbrio que viajara para Roma, e, com bastante consciência (com incentivo da corte), fundou seu duplo monastério a fim de elevar os padrões religiosos e culturais. Em Roma, vira os produtos dos ateliês do império bizantino, que criavam, tanto para consumo interno quanto para

exportação, uma ampla gama de artigos de luxo: evangelhos elaborados com letras douradas sobre fundos roxos, cadeiras episcopais de marfim, vestimentas e tapeçarias de seda e relicários preciosos. Benedito trouxe da Gália pedreiros que sabiam “construir à maneira romana”, e vidraceiros capazes de trabalhar com vidro colorido; e, de Roma, pegou emprestado João, arquissolista da basílica de S. Pedro, para que ensinasse canto e leitura em voz alta a seus monges ingleses. Além de livros, importou relíquias, vestimentas, cálices e ícones. Uma geração depois, a Nortúmbria estava produzindo não apenas as obras de Beda, mas artesanato reprodutivo da mais alta ordem: um de seus manuscritos, o *Codex Amiatinus* de Wearmouth-Jarrow, foi inspirado em uma cópia da grande Bíblia de Cassiodoro, mas apresentava-se no estilo vernacular local; foi levado pelo abade Ceolfrido para Roma, em 716, e apresentado ao Papa como um exemplo espetacular da perícia inglesa. Hoje na Biblioteca Laurenciana, em Florença, é uma das glórias da alta Idade Média. Perto dali, em Lindisfarne, o artesanato era celta em sua essência. Havia uma joalheria de primeira qualidade, que criava padrões e empregava técnicas baseadas em uma tradição pagã de seiscentos anos. Essas formas e cores celta-pagãs traduziram-se em iluminuras manuscritas, particularmente nos grandes *Evangelhos de Lindisfarne*, em que a magnífica letra inicial do fólio 149r, cercada por 10.600 pontos, é uma execução bidimensional de uma joia, capaz, outrora, de ter sido confeccionada para uma princesa celta-pagã, pode-se dizer. Com efeito, dois grandes artefatos irlandeses contemporâneos, o Cálice de Ardagh e o Broche de Taram,^[29] guardam íntima correlação com os *Evangelhos de Lindisfarne*. O trabalho pagão de imagens abstratas vem mais uma vez à tona em um contexto cristão no *Livro de Durrow*, do século VII, em que o uso de cores é limitado e primitivo, e no *Livro de Kells*, do século IX, em que a influência romano-bizantina acrescentou brilho policromático ao esqueleto celta-pagão básico. Talvez o mais espetacular de todos tenha sido o desenvolvimento do estilo celta-

cristão inteiramente novo da cruz de pedra. A arte em pedra da Irlanda remontava diretamente ao período de La Tène, do século I d.C. O expediente cristão da cruz ofereceu à tecnologia pagã uma oportunidade para desenvolver um mundo artístico próprio único, com uma miríade de períodos e escolas e crescente sofisticação da mensagem transmitida. O que acaba surgindo nessas altas cruzes é uma teologia gravada em pedra, comunicando diversos conceitos religiosos mediterrâneos elaborados em um vernáculo artístico puramente celta. As cruzes erguiam-se à beira das estradas, por todo o lado ocidental das ilhas britânicas, onde quer que os caminhos convergissem e os homens se reunissem — dedos em riste tanto admonitórios quanto benignos, testemunhas mudas do cristianismo que falavam poderosamente aos olhos.

As cruzes de pedra do mundo celta simbolizam a intensa e rematada identificação entre arte e cristianismo que foi um traço tão notável e intenso desses séculos. O cristianismo não foi apenas um portador da cultura; mediante a diligência dos monges, ele, na verdade, tornou-se a cultura. No auge da era de Wearmouth-Jarrow, havia mais de setecentos monges nas duas casas, todos letrados, cada qual com uma perícia disciplinada: isso devia representar uma proporção absurdamente alta do total de literariedade e talento de um pequeno reino semibárbaro. Além disso, uma porcentagem muito elevada dos recursos econômicos disponíveis da Nortúmbria deve ter sido investida nesse empreendimento. O monasticismo, com efeito, provou ser de alta eficiência em persuadir essas sociedades ocidentais emergentes a devotar uma parcela extrema de sua riqueza e habilidades a fins culturais. Se os monges realizaram prodígios na ampliação da quantidade total de terra empregada na agricultura e pecuária, como vimos, também garantiram que os excedentes agrícolas, ou, de qualquer forma, uma grande parte destes, fossem desviados para a arte e a literariedade, e não esbanjados em consumo. Dessa maneira, ergueram a Europa do fosso do mundo pós-romano de dois modos distintos, mas complementares. Além disso, em

virtude do caráter internacional de sua organização, asseguraram que a transmissão e difusão dessa cultura se desse o mais rápido possível. Aqui, mais uma vez, o cristianismo foi uma invasão direta. As casas monásticas eram, em essência, produto de intenso entusiasmo religioso local. Onde este era maior, a adoção de um alto nível de atividade cultural ocorria de forma mais acelerada. E foi a partir desses centros culturalmente dinâmicos que os monges se espalharam, impelidos por seu urgente proselitismo.

Por isso, as ilhas britânicas puderam desempenhar um papel fora de qualquer proporção com relação aos seus recursos econômicos ou populacionais. A Irlanda começou a “exportar” eruditos para o continente (assim como para a Grã-Bretanha) em um estágio muito inicial. Foi um irlandês, Dicuil, talvez monge de Iona, quem produziu o mais antigo levantamento geográfico escrito do território franco, o *Liber de Mensura Orbis Terrae*, que incluía uma descrição do elefante enviado a Carlos Magno em 804 por Harun-al-Rashid e notas sobre a Islândia e as ilhas Faroe, que Dicuil parece ter visitado. Havia um círculo irlandês em Liège, em meados do século IX, liderado por Sedúlio Escoto, ou Escotigena, que sabia até um pouco de grego — monopólio dos irlandeses no oeste europeu, nesse tempo — e cujos escritos abrangem desde a teoria política até um grande conjunto de poemas em latim, alguns deliciosamente jocosos. Havia um círculo similar em Laon e Reims no século IX, encabeçado por “João, o Irlandês”, ou João Escoto Erígena, cujo conhecimento de latim e grego era assombroso para o período, e cuja *Sobre a Divisão do Universo* é uma ambiciosa tentativa de elaborar uma teoria filosófica e teológica da criação e das origens do universo. Além disso, junto com os irlandeses, os monges ingleses foram os grandes transmissores culturais dos séculos VIII e IX. Temos um exemplo remoto em Wilfrido, bispo que identificava seu ofício e sua religião com grandiosidade cultural, e que era um ativo missionário na costa frísia; ^[30] e, mais ainda, com Bonifácio, cuja missão inglesa para a Germânia levou o cristianismo para o norte e o centro europeus e fundou centros culturais

como Fulda, seu monastério preferido. Talvez a mais importante das linhas culturais em transição fosse a cadeia que se estendia de Wearmouth-Jarrow (elas mesmas, como vimos, ligadas a Roma, e, por meio desta, a Bizâncio) à escola arquiepiscopal de York no século VIII, e desta aos territórios francos. Aqui, o agente, nesse estágio final, foi o maior de todos os transmissores culturais, Alcuíno, descrito pelo biógrafo de Carlos Magno, Einhard, como “o mestre do rei, de apelido Alcuíno, um diácono, mas saxão da Grã-Bretanha por nascimento, e o mais culto homem de seu tempo”. Já o vimos em ação na coroação de Carlos Magno; vamos encontrá-lo mais uma vez. Alcuíno, primeiro como líder da escola do palácio, depois como o abade de Tours, de S. Martinho, o mais reverenciado monastério da França, tornou-se o principal conselheiro cultural e religioso — os dois papéis eram inseparáveis — de Carlos Magno.

De fato, na mente de um homem como Alcuíno, os desejos de difundir a fé, de compreendê-la em sua plenitude por meio da literariedade e do conhecimento das Escrituras e disciplinas auxiliares e de adorná-la e celebrá-la por meio da arte eram, todos, parte da mesma visão cristã, cujos intensidade e brilho eram produtos de convicção pessoal. O nível cultural guardava relação direta com o grau de fé. Foi Alcuíno quem encheu a mente de Carlos Magno com o fervor missionário da *De Civitate Dei*, de Agostinho, além de apresentar-lhe uma cópia da carta de Gregório Magno ao rei Etelberto, de Kent, versando sobre o tema da conversão pela graça. Em 789, Alcuíno fez com que o rei lançasse o *Admonitio Generalis*, uma declaração magisterial da política da Igreja, baseada em capitulários francos anteriores e coletâneas canônicas romanas e tratando de quase tudo. Era, por assim dizer, uma visão da Roma imperial de uma sociedade cristã vivendo em paz interna, unida sob seu rei e não temendo nada além da injustiça — uma visão agostiniana, poderíamos dizer. O Artigo 62 propõe “que a paz, a concórdia e a unanimidade reinem entre todo o povo cristão e os bispos, abades, condes e nossos demais servos, grandes e pequenos; pois, sem paz,

não podemos agradar a Deus”. O que talvez seja mais notável, no entanto, é o papel central desempenhado pela cultura nessa visão. O Artigo 72 abordava o estabelecimento e a manutenção das escolas monásticas e catedrais, bem como a transcrição e correção de textos bíblicos e litúrgicos. Fica claro, com base nesse e outros documentos, que Carlos Magno, inspirado por Alcuíno, via um renascimento cultural, dirigido pela Igreja, como o principal meio pelo qual a sociedade cristã perfeita seria trazida à luz. A Igreja proporcionara aos governantes dos bárbaros ocidentais uma consciência de sua herança clássica e ansiedade por preservar e transmiti-la quase tão intensas como entre os homens do final do império e posteriores, como Cassiodoro e Boécio. Todavia, é claro que a herança, agora, era vista inteiramente dentro de um contexto cristão. E, uma vez que se tratava de uma ansiedade cultural cristianizada, estava vinculada à política e aos objetivos cristãos. Carlos Magno construiu e equipou escolas porque precisava de um clero treinado para converter os frísios, saxões, eslavos e ávaros e viver entre eles; e porque precisava de mais sacerdotes para o mundo franco, que já era, nominalmente, cristão. Além disso, no ensino da fé, faziam-se necessários textos acurados e padronizados em quantidades gigantescas. Havia, portanto, um clamor por força humana treinada para escrutinar os textos e copiá-los com exatidão e de maneira econômica. O material foi trazido da Lombardia, e mais da Inglaterra. Alcuíno empregou os recursos dos mosteiros e das escolas catedrais inglesas, que, com seus vínculos diretos com Roma, haviam se tornado carteiras de compensação de manuscritos. Versões “confiáveis”, provenientes de Roma, chegaram a Cantuária, Jarrow, York e Malmesbury, onde foram copiadas para uso dos missionários ingleses no estrangeiro e para exportação para os centros francos. A questão do *Codex Amiatinus*, levado a Roma por Ceolfrido, não era apenas sua beleza, mas sua precisão. Outros manuscritos ingleses importantes foram remetidos para bibliotecas monásticas em Corbie, Tours, St. Denis, Utrecht, Echternach, Mainz, Lorsch, Amorbach, Wirzburg,

Salzburgo, Reichenau e, é claro, Fulda. Lá, eram copiados. Os textos bíblicos e devocionais eram acompanhados por um pequeno número de manuscritos de livros seculares, que foram recomendados por Cassiodoro como úteis para fins espirituais, e por seu conselho quanto ao cuidado na cópia dos manuscritos, à técnica de identificação de possíveis emendas e às regras de ortografia e encadernação e manutenção dos livros. Esse último trabalho fora concretizado em uma circular a todas as casas religiosas, presumivelmente escrita por Alcuíno e despachada pela chancelaria de Carlos Magno, instigando-lhes a necessidade de cultivar as cartas como a introdução apropriada às Escrituras. Outra carta de cunho geral, enviada por Alcuíno e Carlos Magno, observava que o rei constituía uma força-tarefa a fim de “corrigir, com todo o cuidado possível”, toda a Bíblia, “degradada pela ignorância dos copistas”. Alcuíno fora encarregado da missão: e foi o grande códice, incorporando os resultados, que, como vimos, foi entregue a seu mestre em Roma, no dia de Natal de 800. De certa forma, não é injusto afirmar que a Bíblia de Alcuíno, revisada e emendada, é uma síntese das limitações da cultura medieval — uma tentativa conscienciosa, e, nas circunstâncias, heroica, de recuperar, o tanto quanto e com a maior precisão possível, a compreensão do passado, mas com uma ausência quase total de qualquer desejo de atingir novas fronteiras.

Esses estudiosos da alta Idade Média acreditavam que Deus havia imposto limites definidos ao conhecimento que poderia ser adquirido pelo homem, neste mundo, sem incorrer em pecado. Ao aceitar tais limites, eram motivados pelo medo e respeito ao passado. Eram, de fato, homens temerosos e supersticiosos. A Igreja cristã de Alcuíno, no final do século VIII, ainda podia, sob certos aspectos básicos, ser reconhecida como a mesma das epístolas de Paulo aos Coríntios, por volta de 50 a 60 d.C. Contudo, em alguns outros sentidos, era muito diferente. Se o cristianismo fora “imperializado” no século IV, foi, até certo ponto, “barbarizado” no Ocidente, nos três séculos posteriores ao ano 500, aproximadamente. Nada

exatamente novo foi criado; entretanto, determinados elementos já presentes no “cristianismo imperial” sofreram uma enorme inflação e, portanto, transformação. Dentre esses, de longe o mais importante foi o culto às relíquias. A popularização desse culto, por Ambrósio, na Milão do século IV, foi um fato decisivo na história cristã. As relíquias tornaram-se, rapidamente, e continuaram como tal por cerca de oitocentos anos, o elemento isolado mais importante da devoção cristã. Eram a única defesa prática dos cristãos contra o sofrimento inexplicável e as atividades constantes e malignas dos demônios. Acreditava-se que os santos se comunicavam com o mundo por meio do contato com seus restos terrenos. As relíquias irradiavam uma espécie de energia, como um reator nuclear, e eram tão perigosas como úteis. As mais importantes eram abordadas com terror e, com frequência, vingavam-se dos profanos e céticos. Transmitem uma espécie de poder sobrenatural que zumbia constantemente através do mundo e podia ser acionado por meio do acesso aos canais litúrgicos e sacramentais corretos.

Desde pelo menos os tempos imperiais reconhecia-se que “a era dos milagres” havia chegado ao fim, no sentido de que os líderes cristãos já não podiam mais anunciar o Evangelho, como os apóstolos, com o auxílio do poder sobrenatural — pelo menos via de regra. Desde a época dos montanistas, a Igreja eliminava os que afirmavam ser capazes de realizar milagres e falar com línguas. Desenvolvera-se uma teoria alternativa. Nas palavras de Gregório I: “Agora, meus irmãos, vendo que já não se operam tais sinais, vocês já não acreditam mais?” — resposta: “Não é assim. Pois a Santa Igreja age agora no espírito, assim como os Apóstolos, então, agiam no corpo (...) E, de fato, esses milagres são maiores por serem espirituais: tanto maiores, já que elevam não os corpos, mas as almas dos homens.” Não obstante, admitia-se que, em certos casos excepcionais, os milagres tivessem ocorrido de fato, sempre associados aos santos, quando vivos, ou a suas relíquias, após sua morte. Isso era aceito por todos, em teoria e na prática.

Beda, por exemplo, era um homem culto que sabia fazer uso das evidências e não excluía as explicações naturais — o fim ou a queda súbitos de tempestades no mar, e assim por diante. A seu ver, os milagres ocorriam com um objetivo moral e didático. Em sua vida de S. Cutberto, uma das biografias mais influentes da alta e baixa Idades Médias, ele descreveu como as criaturas do ar e do mar — na verdade, o próprio ar e o próprio mar — obedeciam ao santo. O homem, segundo Beda, originalmente exercera tal domínio sobre seu ambiente, mas perdera-o pelo pecado original; todavia, era possível que os indivíduos o recuperassem, caso demonstrassem uma virtude excepcional. Beda mostrou que grupos de milagres realizados por homens santos realçavam e enraizavam a conversão inglesa. Nunca descreve um milagre apenas a fim de espantar: é preciso que aprofunde a obra divina. E sempre “confirmava” suas fontes, insistindo que as histórias tinham de vir de pessoas confiáveis. Descrevendo as visões do Inferno de Fursey, um santo irlandês que viveu entre os anglos do leste na década de 630, Beda escreve:

Há um irmão idoso, que ainda vive em nosso monastério, que relata que um homem muito verdadeiro e pio lhe contou ter visto o próprio Fursey no reino dos anglos do leste, e ouvira essas visões de sua própria boca. Acrescentou que, embora fosse uma época de rigoroso tempo invernal e frio intenso e Fursey estivesse vestindo apenas uma roupa fina ao contar sua história, ele suava como se estivesse em pleno verão, em virtude do grande terror e alegria provocados por suas recordações.

Com uma fé absoluta nos milagres operados pelos santos, a posse de relíquias tornou-se, para o povo comum, o aspecto fundamental da religião. Era o nível de atividade religiosa em que leigos e clero encontravam-se em pé de igualdade. As relíquias prestavam-se a uma variedade de objetivos. Eram praticamente indispensáveis para que a missa fosse rezada, sendo presas ao altar. Desempenhavam papel vital no sistema jurídico, para

juramentos e litígios. Os reis levavam-nas para as batalhas: o poder e excitação do culto às relíquias, bem como sua influência direta no sucesso militar, foi um dos motivos por que os líderes bárbaros mostraram-se prontos a abraçar o cristianismo. Guilherme I entrou em ação em Hastings usando, em torno do pescoço, um cordão de relíquias que lhe foram dadas pelo Papa, como defensor da ortodoxia e da reforma; uma geração depois, a descoberta da Santa Lança daria um impulso poderoso à Primeira Cruzada. Peregrinações aos locais de relíquias importantes, comuns desde o século IV, tornaram-se o principal motivo de viagens durante mais de mil anos e determinaram a estrutura de comunicação e, não raro, o formato da economia internacional. Não era só o fato de as cidades se expandirem em torno das relíquias: o mesmo ocorria com as feiras regionais, nacionais e até internacionais, marcadas para coincidir com a procissão anual das principais relíquias. Um fator fundamental para a prosperidade do norte da França, por exemplo, era a grande feira que se originou da procissão conjunta das relíquias de St. Denis e Notre-Dame.

As relíquias eram muito mais valiosas que qualquer metal precioso. Eram, com efeito, o foco central da mais elevada arte em metal da alta Idade Média. Um bom exemplo é a Santa Imagem de Sta. Foy, em Conques. Supunha-se que Foy tivesse sido uma menina de doze anos martirizada durante a última perseguição romana de 303. Alguns de seus restos foram trazidos para a abadia em 866 e rapidamente geraram milagres, peregrinos e doações preciosas. Por volta de 985, as relíquias foram depositadas no interior de uma estátua de ouro, à qual, mais tarde, foram anexadas doações sob a forma de esmeraldas, ágatas, pérolas, ônix, safiras, ametistas, cristais e antigos camafeus romanos; seu cérebro, revestido de prata, foi escondido em uma cavidade nas costas da estátua. O século X produziu um grande número desses relicários de luxo, tais como a caixa de ouro em forma de pé, feita na joalheria de Trier, que abrigava a sandália de Sto. André; ou um relicário, de sessenta centímetros de altura, da Virgem Maria, confeccionado

em madeira e folheado a ouro, feito em Essen para a neta abadessa do imperador Oto I, e provavelmente a mais antiga imagem sem base da Virgem existente. A maioria desses maravilhosos artefatos desapareceu, saqueados e derretidos no século XVI. Em Rochester, havia um conjunto de cadeiras dobráveis de prata, presenteado pela mãe do rei Haroldo, e um chifre de marfim, oferecido por Guilherme, o Conquistador. A Abadia de Reading possuía uma bela estátua de Nossa Senhora, sobre a qual um visitante da Boêmia escreveu, no século XV: “Jamais vi nada igual, nem nunca verei nada que se compare com ela, nem que vá até os confins da terra.”

Uma imensa proporção dos recursos líquidos da sociedade estava atrelada às relíquias e aos seus preciosos ornamentos. Era um modo de guardar o dinheiro em segurança. Para uma igreja episcopal ou abadia, uma boa coleção de relíquias — ou ao menos um item notável — atraía peregrinos e, por conseguinte, riqueza. Os reis acumulavam coleções grandes como as das principais igrejas, a fim de ampliar seu prestígio e autoridade. Levavam suas melhores relíquias consigo aonde quer que fossem, assegurando, assim, que se mantivessem sempre no âmbito do poder espiritual. O primitivo relógio de velas que o bispo Asser diz ter sido inventado pelo rei Alfredo era usado para possibilitar uma iluminação perpétua sobre sua coleção itinerante de relíquias. Tais coleções tinham de ser abrangentes para impressionar o público. Como as modernas coleções de arte nacionais, havia alguns itens obrigatórios — e tinha de haver uma amostragem dos santos locais. É uma pena que não saibamos mais sobre as grandes coleções da alta Idade Média. Dos séculos posteriores, no entanto, sobrevivem inventários detalhados. Há um catálogo completo da coleção reunida pela recém-fundada Abadia de Reading, entre a década de 1120 e a de 1190. Compunha-se de 242 itens e incluía o sapato de Nosso Senhor, as faixas com que o envolveram, sangue e água de seu lado, pão do milagre da multiplicação e da Última Ceia, as varas de Moisés e Aarão, além de diversas relíquias de S. João Batista. Esse grupo

não era tão impressionante como pode parecer: as relíquias, é claro, não passavam de minúsculos fragmentos; todas essas que enumeramos podiam ser compradas com facilidade em Constantinopla no século XII, e quase por certo eram, em sua maioria, falsas. Fios de cabelo de Nosso Senhor eram particularmente comuns. Presume-se que as relíquias inglesas de Reading eram genuínas. Esta atualizava-se — outro ponto crucial — e possuía uma lista esplêndida de fragmentos de S. Tomás Becket, além de relíquias de Bernardo de Clairvaux, S. Malaquias de Armagh, os populares santos-meninos Guilherme de Norwich e Roberto de Bury, ambos supostamente assassinados por judeus em rituais “anticristãos” e — o que era uma raridade — cabeça, mandíbula, vestimentas, costela e cabelo de Sta. Brígida, recentemente “descobertos” em Downpatrick, em 1185. O principal bem de Reading, porém, era a mão de S. Tiago, que sua benfeitora, a imperatriz Matilda, furtara da capela imperial germânica e que fora, outrora, propriedade imperial em Constantinopla. Quase tão boa era a “cabeça” de S. Filipe (ou seja, um osso dentro de uma cabeça de ouro), que seria, mais tarde, acrescentada pela do rei João. Isso era parte do saque da Quarta Cruzada, que pilhou Constantinopla e foi uma fonte poderosa de relíquias fundamentais.

O problema das relíquias era que, sendo valiosas, não podiam ser separadas do crime. Houve várias fases agudas de falsificação de relíquias: na Síria e no Egito, durante a era pós-constantiniana; na Germânia do século VIII, durante a inflação de relíquias carolíngias, quando mercadores ambulantes italianos mascateavam grandes quantidades para os francos; e no princípio do século XIII, quando o saque de Bizâncio trouxe um grande volume de relíquias “genuínas”, além de quantidades ainda maiores de outras recém-forjadas, para o oeste europeu. Contudo, houve fraudes em escala gigantesca em todos os períodos. Em 761, o Papa Paulo I protestou, em um decreto, que “muitos dos cemitérios dos santos mártires e confessores de Cristo, de grande antiguidade, situados fora dos muros de Roma, caíram em

estado de grande negligência e, agora, devido às devastações dos ímpios lombardos, encontram-se em ruínas; pois esses homens sacrílegos profanaram-nos, escavando os túmulos dos mártires e removendo os corpos dos santos como saque”. Era uma história antiga: Gregório I descobriu que alguns monges gregos estiveram cavando corpos comuns à noite, em Roma, e, quando foram presos e inquiridos, disseram estar levando os ossos de volta para Constantinopla a fim de passarem por relíquias de santos. Pelo menos os monges tinham a honestidade de insistir em ossos romanos.

Papas sucessivos esforçaram-se por refrear os piores abusos: relíquias importantes requeriam a marca do sinete pessoal do Papa, como garantia de autenticidade. No entanto, os papas tinham um enorme capital investido no comércio. Roma “encontrava” corpos constantemente, como acontecia com Sto. Ambrósio. Assim, no século IX, descobriu-se o cadáver de Sta. Cecília, após uma visão miraculosa do Papa Pascal. Em muitos casos, a carne dessas descobertas era encontrada intacta, ou quase. Isso, no entender de Roma, era um sinal de santidade. No entanto, Constantinopla acreditava no contrário: a recusa da carne em apodrecer significava, por certo, indício de heresia; era preciso que permanecesse assim por mil anos, ou até que a pessoa fosse devidamente absolvida. Mas é claro que essa divergência violenta quanto a um aspecto central do culto, na prática, não fazia qualquer diferença, já que tudo que Constantinopla remetia para o Ocidente eram ossos e retalhos de tecido. Quanto às “descobertas” da própria Roma, eram enviadas para o norte e para o oeste, a soberanos poderosos, em troca de apoio diplomático ou militar. Em 826, o imperador Luís, o Pio, exerceu uma tremenda pressão sobre o Papa para que entregasse o corpo de S. Sebastião, que foi levado em triunfo para Soissons; houve tumultos populares quando o Papa cedeu. De novo, em 834, a turba romana bradou quando o Papa vendeu as relíquias de Sto. Alexandre e S. Justino para uma delegação de Freising, que lhe deu, em troca, “uma nobre e pesada pilha de itens preciosos”. Dez anos depois, Sérgio II vendeu para o abade Varcuard de

Prum as relíquias de S. Crisântio e S. Dario. Havia muito mais de onde essas tinham vindo.

Altos dignitários da Igreja e do Estado não apenas compravam e vendiam relíquias como apoiavam o roubo e a pirataria. Havia ladrões profissionais de relíquias, tais como Alfredo, cabido de Durham, que piedosamente visitava Jarrow todos os anos, até conseguir afanar o corpo de Beda, que colocou junto com o de S. Cutberto, em Durham. Esta, por sua vez, teve suas relíquias roubadas por seus próprios bispos — Etelrico e Etelvino, bispos consecutivos, transferiram alguns dos tesouros da catedral para sua abadia nativa, Peterborough. Reis, bispos e abades podiam empregar criminosos profissionais, ou aventurar-se no crime por conta própria, lançando mão do poder disponível ou necessário. Os homens não faziam distinções entre força política e militar e a força espiritual gerada pelos ossos sagrados. Um homem ambicioso como o rei Canuto, por exemplo, corria riscos nessa esfera assim como punha em jogo seus reinos e sua vida em batalha: as recompensas em potencial valiam a pena. Em 1020, o abade Etelstan, de Romsey, instigado pelo bispo de Dorchester e com o aval de Canuto, enviou uma expedição naval a Sohan, a fim de roubar o corpo de S. Félix: houve quase uma batalha naval com os monges de Ely. Três anos depois, o arcebispo Etelnoth, com a ajuda de Canuto, abriu com pés de cabra o sarcófago de Sto. Elfege, na Catedral de S. Paulo, enquanto os guarda-costas do rei mantinham os cidadãos enfurecidos a distância. Canuto saiu correndo, semivestido, de seu banho, para participar do ataque, e sentou-se em pessoa ao leme do barco que transportou o corpo, sobre uma tábua, pelo Tâmis, a fim de, viajando sob escolta armada, retornar a Cantuária. Canuto também foi cúmplice do roubo de S. Miltred, de Thanet, e também levado para Cantuária. Tais incidentes não eram travessuras nem leviandades, mas altos atos de Estado, relacionados a poder, privilégios, autoridade, jurisdição e às esperanças e aos medos dos governantes primitivos.

Durante o século XII temos as primeiras dúvidas lançadas quanto a determinados aspectos do sistema. Por volta de 1120, Guibert, abade de Nogent, escreveu seu *Relíquias dos Santos*, alegando que muitos dos cultos a santos eram espúrios — dando o exemplo de um jovem escudeiro que se tornou objeto de culto somente porque, por acaso, morreu na Sexta-Feira Santa. Uma geração depois, o Papa Alexandre III tornou toda a atividade de canonização monopólio pontifício. Guibert também apontou elementos do sistema que eram claramente fraudulentos. Duas igrejas, uma em Constantinopla e a outra em Angeli, afirmavam possuir a cabeça de S. João Batista. Será que ele tinha duas, então? Tanto Ely quanto St. Albans asseveravam possuir todos os ossos de S. Dunstan; e o mesmo fazia Odense, na Dinamarca. Um rico bispo ou abade podia ser facilmente enganado. O bispo Odo, de Bayeux, foi ludibriado pelos monges de Corbeil, que fingiram vender-lhe o corpo de St. Exupéry mas, na verdade, entregaram o cadáver de um camponês. Como se poderia explicar que relíquias duplicadas, ou fraudulentas, parecessem capazes de exercer algum poder espiritual? Nessa época, é claro, o sistema encontrava-se em declínio. No século XIII, a eucaristia tornou-se o centro da devoção popular e os santos tinham de ser novos e espetaculares — como S. Tomás^[31] — para inspirar cultos importantes.

Enquanto isso, porém, o culto às relíquias havia mudado a face da Europa. A mais importante relíquia de todas era o corpo de S. Pedro, que a opinião cristã acreditava, pelo menos desde meados do século II, estar enterrado no local da igreja do Vaticano que levava seu nome. A posse do corpo era considerada a “prova” conclusiva de que Pedro fora o primeiro bispo de Roma. Elaborou-se a seguinte cronologia: em 34 d.C., Pedro tornou-se bispo de Antióquia; em 40, mudou sua sede episcopal para Roma; em 59, consagrou Lino e Cleto seus sucessores. Ninguém desafiava essas afirmações. Supunha-se que Pedro fundara uma linhagem episcopal que, desde então, jamais fora quebrada. Além do mais, o corpo de Paulo também

estava em Roma. Tais relíquias faziam da cidade uma fundação duplamente apostólica, a única além de Jerusalém, que não era uma força na política eclesial. Leão Magno, Papa de 440-461, entendia que Pedro e Paulo, os mais poderosos dos apóstolos, haviam substituído Rômulo e Remo como protetores da cidade. Roma, dessa maneira, herdou, sob uma forma cristianizada, algo da invencibilidade da cidade imperial. Mas era claro que Cristo pretendia que Roma tivesse um papel internacional especial também nessa Igreja. Daí o famoso trecho de Mateus 16:18,^[32] “e as portas do inferno nunca prevalecerão contra ela”. Roma exercia sua autoridade sobre outras igrejas já desde o século II, como vimos.

O texto petrino, no entanto, não teve nenhum papel até por volta de 250; foi invocado pela primeira vez na controvérsia com Cartago a respeito do batismo. Contudo, a partir do tempo do Papa Gelásio, contemporâneo de Ambrósio, e da aurora da era do culto às relíquias, no final do século IV, tornou-se um trecho fundamental, invocado com frequência, junto com a “presença” de Pedro na cidade. Foi a partir dessa época que as coleções de cânones, bem como as decisões sinódicas e conciliares, começaram a aparecer. Onde houvesse qualquer dúvida, era natural que se apelasse à cidade petrina e que esta apresentasse uma determinação que todos consideravam autorizada. Durante séculos, o desenvolvimento dessa unidade centrada em Roma foi uma devoção espontânea a S. Pedro, não resultado da atividade pontifícia, que era mínima. Fundavam-se monastérios e bispados, canonizavam-se santos, estabeleciam-se regulamentações e reuniam-se concílios locais sob a direção de reis, tudo sem referência a Roma. As indicações de bispos e abades eram decididas no local. Roma, quando informada, limitava-se a confirmar o que fora feito. Não obstante, havia um elemento residual de autoritarismo, sempre presente em teoria e, por vezes, na prática. Era uma combinação do papel especial de S. Pedro e do legado original de Roma como capital fundadora do império. Todos os papas que consideraram desejável, ou possível, exercer sua

autoridade, fizeram-no com base em Pedro. Gelásio II, papa entre 492 e 496, reivindicou que “a sede episcopal do abençoado Pedro tem o direito de desfazer o que foi determinado pelas decisões de qualquer bispo, seja quem for”. As coleções petrinas de cânones e decretos conciliares eram, portanto, mais autorizadas que qualquer outra. Além disso, o sistema metropolitano, logo estabelecido no Oriente, demorou a firmar-se no Ocidente. Bispos individuais na Gália ou Espanha escreviam ao bispo de Roma, em vez de ao seu metropolitano, pedindo um veredicto ou um conselho. Desde o tempo de Damásio, os papas tratavam tais pedidos nas linhas dos antigos “rescritos” imperiais, tomando por modelo de sua técnica e estilo a chancelaria imperial. As cartas papais começaram a assumir a forma de decretos, com os papas partindo do princípio de que possuíam um poder jurídico, com base em sua fundação histórica. Depois, Roma também transformou o sistema metropolitano em uma parte de seu legado imperial. A igreja metropolitana inglesa da Cantuária fora fundada diretamente por Roma, em decorrência do projeto de Gregório I, e sempre mantivera um relacionamento especial com o papado. O Papa investiu o arcebispo de Cantuária com um *pallium*, ou manto de pele, que os imperadores, originalmente, colocavam sobre os ombros dos legados que indicavam. A partir do século VII, a prática começou a disseminar pelas outras metrópoles e a ser acompanhada por uma confissão de fé, que um arcebispo tinha de fazer ao papa em testemunho de sua ortodoxia, Roma sendo a zeladora da perfeição de credo.

Desde as últimas décadas do século IV, Roma tornara-se um centro de peregrinação, gradualmente substituindo Jerusalém nesse papel. Por conseguinte, as práticas litúrgicas romanas, ao contrário das hierosolimitas, tendiam cada vez mais à padronização, pelo menos no Ocidente. Em 416, com efeito, Inocêncio I argumentou que, uma vez que Roma trouxera o Evangelho para todas as províncias latinas — asserção não de todo verdadeira —, estas deveriam, automaticamente, adotar a liturgia romana.

Isso não ocorreu, ao menos até o tempo de Carlos Magno, que adotou a prática romana por todos os seus domínios como uma questão de política estatal. Muitas figuras poderosas na Igreja primitiva, de fato, posicionaram-se contra a uniformidade litúrgica. Havia, por exemplo, o rito ambrosiano em Milão; até Agostinho, grande defensor da unidade, centralidade e autoritarismo em assuntos eclesiais, colocou-se a favor dos ritos regionais. Contudo, os papas estabeleceram padrões elevados em termos de música e espetáculo, e era natural que os que vinham a Roma desejassem imitar seus usos em suas igrejas natais.

Além disso, tudo o que era romano não tinha a sanção de S. Pedro? Seria difícil exagerar o modo como, nas mentes medievais, sua presença e seu poder contínuos dominavam a cidade. A partir da época de Damásio, passou a ser o objetivo de todo cristão, se possível, empreender a viagem a Roma. Os papas estimulavam essas peregrinações. Damásio foi o primeiro a começar a catalogação oficial dos mártires nas catacumbas, e essa e outras tentativas de sistematizar a peregrinação tiveram prosseguimento sob seus sucessores. O óleo das lâmpadas das catacumbas era coletado em pequenas *ampullae*; esses santuários eram visitados em ordem, ou no sentido horário, ou no anti-horário, e as garrafas eram rotuladas de modo correspondente — ainda sobrevivem alguns rótulos do século VI. A partir do século VII, temos guias, dois dos quais sobrevivem; são de acurácia e detalhamento surpreendentes. O papado criou estalagens para os peregrinos, mas várias “nações” ofereciam também as suas próprias; assim, os ingleses tinham várias, chamadas, em sua própria língua, *boroughs* — posteriormente, os *burgos*.

Os escritos de Gregório Magno, entre os mais amplamente lidos do período, popularizaram o elemento supersticioso da presença e dos milagres petrinos. Escreveu para a imperatriz: “Os corpos dos apóstolos Pedro e Paulo reluzem com milagres e assombro tão grandes que ninguém pode lá ir rezar sem medo considerável.” Relatou duas histórias de trabalhadores que

morreram após se aproximarem demais dos corpos. Como no caso da tumba de Tutancâmon, a proximidade podia revelar-se fatal. O lugar era escuro, misterioso, com ruídos e exalações estranhos; os peregrinos não podiam chegar ao sepulcro subterrâneo de verdade, mas baixavam lenços ou chaves de ouro lá de cima, puxando-os, em seguida, transformados em relíquias sagradas e potentes. Todos acreditavam que S. Pedro estava *lá*, em um sentido físico. Ele dominava todas as atividades de seu episcopado. Os restos guardavam seus direitos, e derrotavam todos os que tentavam usurpá-los. De certa forma, era mais real que o papa, que não passava de seu vigário. Uma peregrinação não era atividade simbólica: tratava-se de uma visita real a S. Pedro. Quando o abade Ceolfrido de Jarrow levou para Roma a esplêndida bíblia iluminada pelos monges, esta fora dedicada, segundo Beda, não ao papa, mas ao corpo de S. Pedro. Pedro não apenas irradiava poder de seu túmulo como exercia um papel ativo nos negócios da Igreja, se necessário. Quando o Papa Leão Magno apresentou seu “Tomo” ao Concílio da Calcedônia como uma exposição autorizada da doutrina cristológica e teológica, declarou ter sido diretamente inspirado por Pedro; de fato, um teólogo do século VII, João Moschius, acreditava que o tomo recebera suas correções finais da mão milagrosa do próprio Pedro. Na descrição gráfica do Sínodo de Whitby — que se reuniu em 664 para definir a data da Páscoa —, feita por Beda, este mostra que o rei da Nortúmbria optou por Roma, em oposição a Iona, porque acreditava que S. Pedro, literalmente, tinha as chaves para a entrada no Céu, o que o tornava muito mais poderoso que S. Columba. Pedro não era uma relíquia estacionária, mas uma presença ativa e executiva, que tomava decisões. S. Bonifácio, ao partir para sua missão germânica, fez um juramento “a você, S. Pedro, e a seu vigário”. Além disso, Pedro podia demonstrar desagrado e punir. Em 710, o papa, como funcionário imperial em Roma, acusou o arcebispo de Ravena de rebelião e ordenou que seus olhos fossem arrancados. A sentença foi apresentada como vindo diretamente de S. Pedro, que a impôs porque o arcebispo

desobedecera a seu vigário. A crença era, de fato, que, enquanto as relíquias de Pedro faziam seu trabalho de seu túmulo, sua *persona* terrena fora incumbida ao atual papa, que agia de forma vicária.

As evidências mencionadas sugerem que apenas no século VIII a importância plena da ligação de S. Pedro com Roma começou a ser totalmente compreendida e proclamada. À medida que cresciam a reputação e o poder contínuos de Pedro, nada mais natural que os homens acreditassem que as eras anteriores haviam-nos reconhecido, não apenas em tese como de maneira prática. A questão, aos poucos, ascendeu ao primeiro plano ao longo do século VIII, como resultado de uma série de fatores que estavam modificando o relacionamento de Roma com o mundo político exterior. O primeiro foi um rompimento fiscal com o império bizantino, que ocorreu nos anos seguintes a 726. O bispo de Roma, como duque bizantino e governante de parte dos territórios imperiais na Itália, devia impostos a Constantinopla desde, no mínimo, a segunda metade do século V. Sua coleta constituía causa de indignação, sobretudo a partir da terrível destruição da Itália pelas forças justinianas, em sua longa e, em última instância, fútil tentativa de restabelecer o poder imperial. Quando a tributação bizantina foi elevada em 726, o papa simplesmente recusou-se a pagar, e jamais o fez desde então. Isso deixou o papado sem qualquer relacionamento formal político e defensivo com algum poder de grande porte. Tendo renunciado a Bizâncio, e não desejando confiar nos lombardos, os papas recorriam cada vez mais ao poder crescente dos francos, do outro lado dos Alpes. Estes haviam sido convertidos diretamente ao cristianismo católico, como os ingleses. Em decorrência dos esforços missionários ingleses, culminando nas grandes jornadas de S. Bonifácio, o cristianismo estava se disseminando rapidamente pelo Ródano, e o poder franco expandia-se proporcionalmente. Por que esse grande poder católico emergente não poderia proporcionar a proteção que Bizâncio já não era capaz de oferecer? A transferência da aliança dos bizantinos para os francos implicava, porém, que o pontificado

era um poder independente, livre para mudar-se de uma jurisdição para outra. Daí a teoria desenvolvida de que as terras da Itália central controladas por Roma eram de especial importância, constituindo o cerne de um império romano renovado, sob o controle papal. Isso parecia resolver um problema histórico que há muito provara ser intrigante. Por que Constantino transferira a capital para a Nova Roma, logo após sua conversão? A resposta só podia ser que ele desejava, como testemunho de sua nova fé, transferir a Velha Roma e suas dependências a S. Pedro, como uma oferta inequívoca. Em algum momento do século VIII, essa explicação encontrou expressão escrita sob a forma de uma “carta” de Constantino para o Papa Silvestre I, datada de 30 de março de 315. Como muitas outras falsificações cristãs, é muito provável que essa tenha sido uma tentativa sincera dos escriturários da chancelaria pontifícia de documentar uma transação que estavam convencidos de ter realmente ocorrido. A carta enumerava os presentes do imperador ao bispo de Roma, como vigário de S. Pedro: preeminência sobre todos os episcopados patriarcais, inclusive Constantinopla (o que foi um erro, pois Constantinopla não existia em 315) e todas as demais igrejas; o palácio imperial de Latrão e as insígnias imperiais romanas; e todos os poderes imperiais em Roma, na Itália e nas províncias ocidentais. Constantino foi descrito depositando o documento sobre o corpo de S. Pedro, como sua oferta pessoal a este.

A *Doação de Constantino* parecia colocar à disposição do papa, agindo como vigário de S. Pedro, a totalidade das províncias ocidentais do império. De um só golpe, forneceu a chave necessária para que se completasse o arco da sociedade cristã total. No oeste europeu, a Igreja impusera características cristãs à lei, conquistara uma posição dominante na economia agrária e estabelecera um monopólio da educação e cultura. Agora, tinha a chance de integrar, com a doutrina e a prática cristãs, o sistema básico de governo, fazendo do governante um funcionário da teologia cristã.

A teoria já estava lá. A ideia de Melquisedec, o sacerdote-rei, estava presente no Antigo Testamento. Paulo, em sua tentativa de dissociar o cristianismo do zelotismo judaico e de mostrar que aquele não constituía, de modo algum, uma ameaça ao império romano, escrevera inúmeras passagens insistindo em que a autoridade estabelecida contava com a sanção divina: “Não há poder além do de Deus; os poderes constituídos são ordenados por Deus.” O príncipe, salientou, “é o ministro de Deus para aqueles que estão para o bem. Mas, se você faz o que é ruim, tema; pois ele não portou a espada em vão; pois ele é o ministro de Deus, um vingador para impor a ira sobre aquele que faz o mal”. A ideia de Paulo do governante como uma figura eclesiástica ajustava-se facilmente, como talvez fosse seu objetivo, à convenção pagã do imperador divino ou semidivino, o Sumo Pontífice. Quando o imperador mudou de lealdade religiosa, toda a ansiedade dos ideólogos cristãos girou em torno da conservação de seu pontificado monárquico, de modo que conseguisse trazer consigo não só todo o peso do Estado por trás da extirpação da heresia e do cisma, como a manutenção da ortodoxia católica. Desse modo, Agostinho argumentou que, quando um imperador ordenava o que era bom, o próprio Cristo dava-lhe a ordem. Disse que os imperadores eram investidos com o poder sagrado para cumprir funções semiepiscopais. Como vimos, o bispo Eusébio achava que Constantino tinha razão em considerar-se como um bispo. No princípio do século V, esse pontificismo cesarista cristão era a doutrina oficial do império: Honório e seu irmão imperial, Arcádio, promulgaram éditos em que se apresentavam heresia e traição como equivalentes; e, no século seguinte, o código justiniano estabeleceu o imperador como juiz dos dogmas e do mérito dos sacerdotes, com sua autoridade sobre a Igreja estendendo-se a todos os assuntos, salvo o verdadeiro conteúdo espiritual das funções sacerdotais. No Concílio de Constantinopla (448), Teodósio foi saudado pelos bispos como imperador-pontífice; em Calcedônia (451), Marciano foi chamado de “Sacerdote e Rei”. Os patriarcas e metropolitanos

orientais caíram rapidamente nesse padrão como subordinados. Contudo, também Roma aceitou a ideia do imperador sacerdote. Leão I, embora defensor da dignidade sacerdotal, disse a Marciano que rezava para que Deus “confira-lhe, além da coroa régia, também o bastão sacerdotal”. Em Roma, como em Constantinopla, a dignidade imperial era tratada como de origem e instituição divina. Honrar o imperador era uma forma de serviço religioso. Quando o Código Teodosiano foi promulgado em Roma, em 438, os senadores entoaram “através de você mantemos nossas honras, através de você, nossa propriedade, através de você, tudo” por um total de 28 vezes; havia 15 outras aclamações similares a serem repetidas, perfazendo o total de 352 louvores cantados ritmicamente — compondo, assim, um modelo para litanias cristãs posteriores dirigidas a Deus, Jesus e à Virgem Maria. O régio pontífice em Constantinopla era cercado por um elaborado aparato de adoração. Com base em uma descrição do século X, de autoria de Liutprando, bispo de Cremona, sabemos que o imperador levitava em um trono operado por um maquinário oculto, a fim de aumentar sua impressividade, e tinha, a seu lado, leões mecânicos, que rugiam e sacudiam a cauda quando um visitante se aproximava.

Alguns dos cerimoniais imperiais foram adotados pelo papado. Em Latrão, havia uma mistura dos acessórios e do simbolismo da corte oriental com formas extraídas, anteriormente, do senado e do magistério romanos. A música tinha um papel importante e foram importados órgãos — os primeiros no Ocidente — de Constantinopla, a fim de aprimorá-la. Os funcionários papais eram graduados de forma estrita; uma elaborada série de antecâmaras levava à sala do trono pontifício; o próprio papa era saudado com uma profunda *proskynesis* ao pé de seu trono; e, no fim do século VII, ouvimos falar pela primeira vez em uma peça alta e branca sobre sua cabeça, chamada de *phrygium* ou *camelaucón*, que, posteriormente, evoluiria até a tiara; dizia-se que fora apresentada a Silvestre por Constantino em lugar de uma coroa temporal, que teria obscurecido sua tonsura. Manuais litúrgicos

que chegaram até nós, tais como o *Ordo Romanus*, descrevendo as estações formais quando o papa celebrava a missa em determinada igreja romana, em determinada data, apresentam-nos um cerimonial totalmente articulado, executado com cuidado e centrado na glorificação da pessoa do papa, de acordo com a prática da corte bizantina, em vez de na própria missa. À medida que se ampliava a cisão com Bizâncio, o papado reforçava suas reivindicações de aquisição independente de poder, enfatizando suas ligações divinas. A partir de 727, a própria Bizâncio foi cindida pela questão da iconoclastia, que se tornou a política oficial de Constantinopla. O Papa Gregório II condenou a iconoclastia, e, em 729, os vínculos políticos entre Roma e o império foram cortados de fato; sob João VIII, apareceram afrescos na igreja de Santa Maria Antiga, mostrando o Papa recebendo os símbolos do passado não do imperador, mas da própria Virgem Maria, vestida e coroada como uma imperatriz.

Porém, conquanto o pontificado pudesse desafiar Bizâncio, que parecia cada vez mais distante e frágil, e assumir por conta própria os acessórios da soberania, faltavam-lhe os meios físicos para agir como um poder soberano. Precisava de proteção, e, a partir do século VIII, começou a recorrer ao poder emergente ao norte dos Alpes para proporcioná-lo. O desejo pontifício de uma aliança íntima com a principal autoridade secular do oeste europeu coincidiu com uma urgência comparável, da parte dos reis bárbaros, de obter a mais elevada sanção cristã para sua autoridade. Sob o paganismo, essas linhagens reais alegavam descender de deuses míticos. Então, veio a cristianização; e quando, e se, a linhagem falhasse, em virtude da falta de herdeiros, derrota em batalha ou pobreza, a nova casa real que vencesse precisaria da introdução de uma cerimônia religiosa que fizesse as vezes de uma iniciação aos poderes constituídos. A graça sacramental era derramada no novo rei, como substituta do sangue real de que carecia.

Sem dúvida, já no século VI foi desenvolvida no Ocidente alguma forma primitiva de serviço cristão que marcasse a acessão de reis; e é possível que

um rei espanhol tenha recebido uma unção de coroação cristã já em 672. Contudo, no século VIII, os acontecimentos mudaram a situação. Na década de 740, os reis merovíngios dos francos tinham perdido em tudo, menos no nome, o seu poder. Haviam aberto mão de suas propriedades e, por conseguinte, não podiam mais dar-se ao luxo de recompensar seus seguidores com terras. O poder efetivo estava nas mãos dos prefeitos do palácio,^[33] um cargo hereditário. O chefe da casa, Pepino, consultou-se com o Papa, indagando-lhe se um rei incapaz de desincumbir-se de seus deveres era um rei de verdade. O Papa respondeu, com uma abundância de citações bíblicas, que um rei tem de governar para reinar. Imediatamente após receber essa resposta, Pepino e os eclesiásticos da corte entraram em ação. O último dos merovíngios e seu filho tiveram seus longos cachos reais cortados, foram tonsurados e aprisionados em um monastério. Pepino foi ungido rei, em 751, pelo arcebispo Bonifácio, como enviado especial do Papa, com *plenitudo potestadis*; e, três anos depois, o Papa em pessoa viajou para o norte a fim de repetir a cerimônia. Não fica claro, em absoluto, que papel os envolvidos atribuíram à unção. Pode ser que tenha servido para absolver Pepino do voto de fidelidade ao monarca deposto. O que é certo, porém, é que tanto o rei quanto o Papa consideravam a intervenção sacramental cristã como, de algum modo, pondo fim à mágica da linhagem anterior e transferindo-a para a nova.

O Pontífice, agora, tornara-se um fazedor de reis. A rápida expansão dos domínios francos, na segunda metade do século VIII, junto com o desenvolvimento da teoria pontifícia baseada na falsa *Doação de Constantino*, sugeriam que o papa podia, agora, assumir o papel de criador de imperadores. Talvez “criador” seja forte demais. O papa era mais um funcionário sacramental que um agente determinante. Com o eclipse do poder bizantino na Itália, o papado emergira, sob Paulo I, como o legatário reconhecido que restava da autoridade imperial no centro, posição que ocuparia até 1870. Todavia, o papado, por sua vez, era presa de violento

conflito. Quando Paulo faleceu, em 768, um duque local, Toto de Nepi, capturou Latrão e orquestrou um golpe, junto com seus três irmãos, um dos quais, Constantino, foi proclamado Papa. O *primicerius*, Cristóvão, que resistiu ao golpe, foi cegado e mutilado na praça defronte a Latrão, morrendo dos ferimentos alguns dias depois. Sob ameaças do duque Toto, o bispo Jorge de Palestrina, o vice-chanceler, com relutância, investiu Cristóvão, um leigo, com ordens clericais. Contudo, foram nomeados dois papas rivais, em rápida sucessão, e o golpe fracassou em uma confusão de sangue e barbárie. Um dos irmãos foi cegado; seu principal defensor clerical também e, além disso, teve a língua cortada; Constantino foi arrastado de seu palácio, montado de lado em um cavalo com pesos presos aos pés, trancafiado em um monastério, teve os olhos arrancados e foi atirado, prostrado, aos pés de um de seus rivais papas, Estêvão II, que lhe comunicou que todas as suas ordens eram inválidas. Em resultado, foi publicado um decreto determinando que “sob a sanção de anátema, nenhum leigo ou pessoa de qualquer outro *status* ousará encarregar-se de uma eleição pontifícia por meio das armas; no entanto, a eleição deve ficar nas mãos dos sacerdotes e líderes conhecidos da Igreja e de todo o clero”. O objetivo era afastar o papado da política local. Com efeito, este já estava derivando, como tudo o mais no Ocidente, para a órbita do Estado carolíngio. O próprio Carlos Magno veio a Roma, pela primeira vez, em 774. Sob sua sombra poderosa, o Papa, Adriano I, pôde dar à cidade, pela primeira vez sob o papado, um governo internacional estabelecido. Durante seu pontificado de 23 anos, os estados pontifícios foram reorganizados e a dignidade e o decoro restaurados ao ofício. Tornou-se amigo pessoal não apenas de Alcuíno, principal conselheiro de Carlos Magno, como do próprio rei; de modo que, quando Adriano morreu, em 795, Carlos Magno “chorou como se tivesse perdido um filho ou irmão muito querido”. Contudo, Adriano nunca passou de um bispo superior, aos olhos de Carlos Magno, a ser tratado como um funcionário eclesiástico estatal. E, quando o papado viu-se outra vez em

dificuldades, em 799, quando Leão III foi sequestrado e, por pouco, escapou de ser cegado, era natural que Carlos Magno interferisse e julgasse o caso. Desse modo, retornamos à célebre e ambígua coroação do Natal de 800, com que começamos esta parte do livro. Era a culminação lógica de uma série de tendências — o crescimento do poder franco no Ocidente, a eliminação de Bizâncio, a ascendência eclesiástica de Roma e suas reivindicações de ser a legatária restante do império no Ocidente; e, por fim, o desenvolvimento do reinado sacramental.

A ambiguidade, contudo, jazia no papel do Papa, como Carlos Magno reconheceu de imediato, ao ser pegado de surpresa pela natureza da cerimônia. O Papa estava doando-lhe o império, ou apenas reconhecendo sua posse *de facto*, impondo-lhe o selo sacramental e, assim, tornando-a *de jure*? Ou, em outras palavras, Carlos Magno, ao receber a coroa das mãos do Papa, estava reconhecendo a superioridade pontifícia com relação ao seu próprio *status* imperial? Leão III decorara o Latrão com uma imensa pintura de Cristo na parede, flanqueado, de um lado, por Constantino e Silvestre, e, do outro, por Carlos Magno e Leão. Aquilo fugia ao problema. No século VIII, a teoria tendia a refletir o fato de que o papa necessitava da proteção franca — sendo, portanto, inferior. Os eclesiásticos reais estabeleceram uma distinção entre o imperador oriental, que sempre fora coroado pela Igreja, desde 457, mas não ungido, e o rei ocidental, que era. A Igreja do Ocidente extraíra a unção diretamente do Antigo Testamento; quando Samuel realizou-a, “o espírito do Senhor veio sobre Davi”. Dessa maneira, o rei tornou-se *Christus domini*, o Ungido do Senhor. Era supremo na terra. Carlos Magno ouviu, em 755, de um de seus bispos: “É preciso lembrar-se sempre, meu rei, de que Sua Alteza é o representante de Deus, seu rei. Foi estabelecido a fim de guardar e governar todos os seus membros, e terá de prestar contas no Dia do Julgamento. O bispo encontra-se em segundo lugar, não passando do Vigário de Cristo.” Escrevendo a Carlos Magno em 799, Alcuíno colocou em outros termos:

Houve, até agora, três posições no mundo da mais alta categoria: o Papa, que governa o episcopado de S. Pedro, o príncipe dos apóstolos, como seu vigário (...) a dignidade imperial e poder secular da segunda Roma [Bizâncio] (...) e a dignidade real, em que a dispensação de Nosso Senhor Jesus Cristo colocou Sua Alteza como governante do povo cristão, em poder de maior excelência que os outros dois, em sabedoria mais distinta, na dignidade de seu governo mais sublime. De Sua Alteza, somente, depende toda a segurança das igrejas de Cristo.

Obviamente, quando a coroação de 800 amalgamou o segundo e o terceiro papéis, a autoridade de Carlos Magno foi confirmada e realçada: seus deveres governamentais abarcavam a totalidade do povo cristão. Alcuíno via Carlos Magno tanto como *sacerdos* quanto como *rex* — como Melquisedec. Ele era o líder da Igreja, bem como do Estado. Disse-lhe ele: “Sua Alteza empenha-se em purgar e proteger as igrejas de Cristo das doutrinas dos falsos irmãos em seu interior, assim como da destruição pelos pagãos, no exterior. O poder divino armou sua majestade com essas duas espadas, na mão direita e na esquerda.” Além disso, tal Melquisedec naturalmente indicava bispos e outros dignitários eclesiais — a teoria foi elaborada a fim de proteger a Igreja, que, caso contrário, ficaria indefesa contra a nobreza leiga. Esse ponto foi sublinhado, por exemplo, por Dietmar, bispo de Merseburg, no começo do século XI: “Nossos reis e imperadores, vigários do governante supremo nesta nossa peregrinação, decidem sozinhos a designação de bispos e é certo que tenham autoridade, perante os demais homens, sobre seus pastores; pois seria errado se esses pastores, a quem Cristo fez príncipes por seu próprio gosto, estivessem sob o domínio de qualquer um, exceto daqueles que são colocados acima dos outros homens pela glória da bênção e da coroação.” O imperador-rei ungido estava, assim, elevado acima de qualquer outro tipo de governante secular e a teoria ficava

completa com uma descrição dos papéis complementares de sacerdote e rei. “O sacerdote e o rei, em seu ofício”, nas palavras de um escritor anglo-normando do final do século XI, “carregam a imagem de Cristo e de Deus; o sacerdote, de ofício e natureza inferiores, ou seja, humanos; o rei, de superiores, divinos”.

Com a coroação de Carlos Magno, pois, a conquista cristã da sociedade humana ocidental estava, pelo menos em tese, concluída. Tanto o pontificado quanto o elemento eclesiástico de vontade de ferro da corte carolíngia viam a nova estrutura de poder que trouxeram à existência não apenas como uma restauração do império romano em toda a sua glória, mas como uma reconstrução, partindo do interior da sociedade, em todos os seus aspectos, visando a produzir um modelo do reino cristão na terra. Carlos Magno realizaria a visão agostiniana. Ele mesmo proporcionou muito do impulso. Era um homem muito inteligente e, em diversos sentidos, esclarecido. Compreendia a conexão íntima entre o governo eficaz, cultura e cristianismo. Mas, dos três, o último tinha, sem dúvida, prioridade em sua mente. Carlos Magno era, acima de tudo, um homem religioso. Aceitava plenamente a missão agostiniana que a Igreja depositava sobre seus ombros. Einhard mostra seus esforços por educar-se, aprimorar seu conhecimento e sua prática da vida cristã: “Ele tentava escrever e costumava colocar tabletes e folhas de pergaminho sob o travesseiro para que, nos momentos de ócio, em que estivesse descansando, pudesse praticar o desenho das letras. Mas começou a escrever tarde demais e os resultados não eram muito bons (...). Dava muita atenção à leitura e salmodia corretas, pois era um especialista, embora nunca lesse em público e cantasse apenas em uníssono ou para si mesmo.” Seu objetivo, especialmente nas últimas décadas de vida, era expandir imensamente o efetivo letrado de seu império, a fim de criar um clero capaz não apenas de evangelizar os novos cristãos que trouxera para seu comando, mas de aprofundar o conhecimento do cristianismo por toda a parte. Aceitou a definição de Alcuíno do rei como uma espécie de

condutor de para-raios entre o céu e a terra: “A bondade do rei é a prosperidade de sua nação, a vitória de seu exército, a tranquilidade da atmosfera, a fertilidade da terra, a bênção dos filhos, a saúde do povo.” Bispos, abades, sacerdotes e monges eram os principais agentes do rei. Os funcionários reais eram selecionados dentre o mais alto clero e Carlos Magno e seus sucessores expandiram e desenvolveram o uso dos concílios eclesiais como órgãos legislativos e executivos. Quase tudo caía sob sua competência. Assim, um concílio em Frankfurt, em 794, e outro em Arles, em 813, trataram de pesos e medidas e outras questões comerciais. O Concílio de Paris, em 829, atacou a prática dos senhores de forçar seus dependentes a vender trigo e vinho a preços fixos e promulgou uma série de legislações similares para proteger os fracos dos fortes. Aachen, em 816, decretou a construção de casas para viajantes sem posses, viúvas e meninas pobres, e prescreveu hospitais de quarentena e colônias de leprosos. Concílios sucessivos decretaram e reforçaram o pagamento compulsório de dízimos, de modo que se instituiu um sistema paroquial financeiramente viável.

Por meio da Igreja, a era carolíngia legislou, com enorme grau de detalhes, acerca de todos os aspectos da conduta, particularmente no tocante a relacionamentos sexuais, familiares e econômicos. Fez-se um esforço gigantesco, determinado e contínuo no sentido de alinhar o comportamento real dos indivíduos com a doutrina cristã. Os bispos estabeleceram tribunais, que cada vez mais cobriam todo o campo de casamentos e heranças. Procediam a visitas, a fim de assegurar-se de que a lei fosse obedecida. Grande parte da legislação tratava da disciplina e conduta do clero, em uma tentativa de garantir que, em nível paroquial, onde importava de fato, a doutrina correta estivesse sendo ensinada e imposta. Pela primeira vez ouve-se falar no sermão como um instrumento regulamentar. Era, é claro, uma espécie de teocracia. A supervisão da moral pelo clero, que

permaneceria legalmente vigente em alguns países até o século XIX estar bem avançado, foi estabelecida com firmeza pela primeira vez nesse período.

O sistema era por demais insatisfatório em muitos sentidos. É dessa época que temos de datar a extraordinária confusão das leis matrimoniais cristãs, que, sob determinados aspectos, ainda hoje nos afligem. O Estado carolíngio também era tímido com relação à escravidão. Nenhuma de suas leis impugnava ou atacava o *status* da escravatura, nem sequer questionava se essa condição era compatível com os princípios cristãos. Limitavam-se a fazer referência ao tratamento dos escravos, sua alforria e casamento — e, sobre esse último tópico, vinham em apoio ao dono, visto que o Concílio de Châlons, em 813, decretou que o casamento de escravos pertencentes a diferentes mestres era inválido, a menos que seus donos concordassem. Havia, além disso, nódoas hediondas na sociedade cristã. A legislação codificara muitos antigos decretos antissemitas espanhóis e romanos, que, entre outras coisas, proibiam os judeus de ocupar cargos públicos ou possuir escravos cristãos, obrigavam-nos a permanecer em casa nas festas cristãs e puniam com a excomunhão qualquer cristão que fizesse uma refeição com uma família judia; o casamento entre cristãos e judeus era repudiado como fornicção. A sociedade cristã que os carolíngios e outros governantes cristãos contemporâneos procuravam moldar era, em muitos sentidos, de uma incorrigível rudez; suas origens raciais, se não pagãs, não podiam ser apagadas. A despeito do carisma das coisas romanas, pelo menos entre a cristandade do norte, a Igreja foi germanizada, em vez de romanizar a sociedade. A lei era germânica em vez de romana; a organização da Igreja, nas dioceses, tendia a corresponder ao sistema folclórico germânico; onde os reinos eram feudalizados, a Igreja também era. Na Inglaterra, o rei tratava seus arcebispos, bispos e abades como fazia com seus condes e cavaleiros; [34] os prelados eram seus servos, de fato, e cabia-lhe conceder e controlar seus benefícios e propriedades, bem como protegê-los — era significativo, por exemplo, que ele pudesse outorgar o grau de bispo sem o ofício ou benefício.

Se a sociedade era, por um lado, uma teocracia, por outro era uma tirania real.

Foram tempos muito áridos, e, sob certos aspectos, a sociedade teve de manter suas expectativas reduzidas. Obtemos um vislumbre da visão da Igreja sobre santidade secular na curta vida de S. Geraldo de Aurillac (que morreu no final da primeira década do século X), escrita por Odon, segundo abade de Cluny. Geraldo era um conde, grande proprietário rural e soldado; foi impedido de renunciar à vida secular pela opinião pública, apoiada pela própria Igreja. Não fica claro com exatidão por que era considerado, em geral, um santo. O próprio Odon sentiu essa dificuldade. Criticou os que “exaltam-no de modo indiscriminado, dizendo que Geraldo era poderoso e rico, mas vivia bem, e é, decerto, um santo”. No entanto, ele admite não conseguir encontrar muitos indícios de milagres ou profecias bem-sucedidos. Prossegue, de forma muito pouco convincente, pode pensar o leitor moderno: “Há muitas evidências das maravilhas operadas por Geraldo. Pois é bem sabido que ele preservou as coisas que lhe foram dadas por seus pais e pelos reis (...), que ampliou suas propriedades sem ferir ninguém (...), que foi exaltado em poder mas, não obstante, permaneceu pobre em espírito.” Geraldo, pelo menos tal como Odon o apresenta, era uma figura conservadora, um pouco áspera e severa em seus pontos de vista. Ficou furioso ao descobrir que as pessoas estavam utilizando a água em que se lavava para realizar curas: “Disse que, se um servo o fizesse, poderia ser mutilado, e, se fosse um homem livre, reduzido à servidão (...) as pessoas levaram suas ameaças de mutilação a sério, sabendo que ele não transigiria em termos de punição.” Até onde se pode inferir, Geraldo nada mais fez além de ameaçar seus dependentes de forma justa, pelos padrões imperfeitos da época; aquilo, no século X, era suficientemente raro para promover uma reputação de santidade. É uma historinha de arrepiar.

É claro que as expectativas do homem medieval não eram altas. A era carolíngia, em si, foi um episódio relativamente breve de ordem entre

sucessivos colapsos da sociedade. O próprio pessimismo profundo derivado pelos cristãos dos escritos de Agostinho parecia refletir as incertezas da vida tal como a conheciam. Desenvolveu-se, nessa época, uma forte sensação da falta de sentido da vida terrena, que persistiu muito tempo depois de os horizontes se terem ampliado — de fato, até a Renascença. Encontramo-la particularmente em cartas de dotação e documentos justificando a doação de propriedades para a Igreja. Em 1126, por exemplo, Estêvão, conde de Bolonha, transfere terras para a Abadia de Furness, “vendo que os laços desta nossa era estão se rompendo e entrando, todos os dias, em decadência; vendo, também, como toda a transitória pompa deste mundo, com as flores e grinaldas róseas e palmas de florescentes reis, imperadores, duques e todos os homens ricos de fato murcham a cada dia; como, de novo, a morte atira-os todos a uma massa amalgamada e apressa-os rapidamente para o túmulo (...)”. E assim por diante. Oto, bispo de Bamberg, ao lhe indagarem por que fundava monastérios quando já havia tantos, replicou: “Todo este mundo é um local de exílio; e, enquanto vivermos nesta vida, somos peregrinos do Senhor. Assim sendo, necessitamos de estábulos e estalagens espirituais, e locais de repouso como os monastérios podem dar-se ao luxo de acolher peregrinos. Além disso, o fim de todas as coisas está próximo e o mundo inteiro assenta-se sobre depravação; por conseguinte, é bom multiplicar os monastérios por amor daqueles que desejam fugir ao mundo e salvar suas almas.”

Apesar dessas limitações, no entanto, a tentativa de criar uma sociedade totalmente cristã não foi nem ignóbil nem de todo malograda. Há algo de imensamente impressionante, quase heroico, na obra de homens como Carlos Magno e Alfredo. A teoria cristã da realeza atribuíra-lhes um papel gigantesco: eles deram o melhor de si para colocar-se à sua altura. A teoria agostiniana via a humanidade cristã e suas instituições como um todo completamente integrado, quase orgânico. Durante esse período, foi feito um esforço consciente no sentido de colocar o conceito em prática, e

fizeram-se progressos genuínos. Nunca, antes ou depois, nenhuma sociedade humana chegou mais perto de funcionar como uma unidade, totalmente comprometida com um programa perfeccionista de conduta. Nunca, de novo, o cristianismo tentaria com tamanha abrangência concretizar-se como instituição humana — e divina. E, como é natural, o experimento teve consequências profundas e duradouras. Estabeleceu os fundamentos dos conceitos complementares de cristianismo e Europa. Projetou, em linhas gerais, as direções a serem tomadas pelas instituições e a cultura europeias. E determinou, em nível embrionário, muitos dos aspectos do mundo em que vivemos agora. É certo considerar o cristianismo total da era carolíngia uma das grandes fases formativas da história humana.

Não obstante, como ideal, ele continha os elementos de sua própria destruição. Levou, de modo irresistível, à dissolução da antiga herança cristã do século IV. Afinal, a unidade vertical da sociedade carolíngia, embora desejável, era incompatível com a unidade geográfica da Igreja cristã. Tanto o império carolíngio quanto o germânico otoniano, que o sucedeu no século X, eram rematados inimigos da teoria do Estado bizantino e sua Igreja. Os governantes bizantinos podiam ser levados, *in extremis*, a reconhecer os imperadores ocidentais por uma questão de política prática; entretanto, o reconhecimento sincero, no sentido mais profundo, era impossível, pois fazê-lo implicaria a destruição da teoria de governo bizantina — de sua cosmologia básica, na verdade. Bizâncio via-se como coextensiva não apenas ao cristianismo como à civilização — com legitimidade moral e cultural, de fato. O *Livro de Cerimônias* utilizado na corte imperial, que constituía um manual de teoria política erigida sobre a etiqueta, pressupunha a existência de uma hierarquia de Estados subordinados girando em torno do trono do autocrata supremo em Constantinopla; sua autoridade, em seu ritmo e ordem, reproduziam o movimento harmonioso do universo estabelecido pelo Criador. Os bizantinos chamavam-no de *oikoumene*. O imperador era o vice-regente de Deus na terra e o império, a prefiguração do reino celeste. A

comunidade imperial supranacional era a zeladora, indicada por Deus, da única fé ortodoxa, até os últimos dias e a chegada do Anticristo, que precederia à *parusia*. A filosofia do Estado bizantino era um elegante composto de Roma, helenismo e cristianismo. Com ela, o império antecipara o dia de Natal de 800, pois assumia, especificamente, que os bizantinos haviam herdado tudo que importava a Roma, ainda que, no momento, não possuíssem a cidade: autodenominava-se *rhomaioi* e reivindicavam a herança exclusiva da tradição imperial romana. Assim, eles não engoliriam uma teoria conciliatória, baseada na ideia de dois impérios. Podia fazer sentido lógico ou geográfico para os papas falar em “romanos” e “gregos”, mas, para os bizantinos, isso significava negar tanto a fé como a história. Liutprando de Cremona diz que quando, em 968, legados do Papa vieram a Constantinopla com uma carta dirigida ao “Imperador dos Gregos”, em que o Papa referia-se a Oto I como o “augusto imperador dos romanos”, os bizantinos ficaram ultrajados: “a audácia daquilo, chamar o imperador universal dos romanos, o único Nicéforo, o grande, o augusto, de ‘Imperador dos Gregos’, e designar uma pobre criatura bárbara como ‘Imperador dos Romanos’! Ó céus! Ó terra! Ó mar! O que devemos fazer com tais canalhas e criminosos?”

A ascensão dos francos fora, além disso, acompanhada por uma erosão contínua do poder militar bizantino e, portanto, de sua influência política e eclesiástica, em toda a área mediterrânea. No século XVII, os erros doutrinários que haviam levado ao cisma monofisista por fim tiveram suas repercussões negativas: toda a enorme região onde a crença monofisista dominava sucumbiu com grande velocidade à versão islâmica, que não apenas engolfou esses territórios como varreu a costa da África do Norte e a Espanha. Em 700, o cristianismo perdera mais da metade de seu território, inclusive as igrejas patriarcais mais antigas — Alexandria, Antióquia e Jerusalém. Não havia praticamente qualquer contato nem intercomunhão através da nova barreira islâmica: quando os primeiros cruzados entraram

em contato com os cristãos de Antióquia, no final do século XI, estes nem sequer sabiam a sucessão dos papas após 681. A perda dos antigos patriarcados, de certa forma, aproximou mais Constantinopla e Roma. Bizâncio ainda controlava parte da Itália, desde Ravena, e os domínios do imperador estendiam-se até Marselha. Roma encontrava-se, em medida considerável, sob influência oriental: entre 654 e 752, apenas cinco de dezessete papas eram de origem romana — três eram gregos, cinco sírios, três vinham da Sicília, de idioma grego, e um de outro ponto da Itália. O imperador grego visitou Roma como seu legítimo governante em 663; em 680, os legados pontifícios, em um concílio em Constantinopla concordaram em condenar os ensinamentos de quatro patriarcas e um papa; em 710, o próprio Papa realizou uma visita amigável a Constantinopla. Contudo, esse era o limite da disposição ecumênica. Fora de Roma, muito poucos cristãos ocidentais falavam grego; havia um preconceito profundamente arraigado contra os costumes litúrgicos gregos. Por isso, quando, em 688, o Papa fez do grego Teodoro de Tarso arcebispo de Cantuária, enviou um africano, Adriano, consigo, a fim de garantir que Teodoro “não introduziria costumes gregos contrários à verdadeira fé na Inglaterra”. As grandes mudanças se deram na primeira metade do século VIII. O poder bizantino encontrava-se em rápido afastamento da Itália e de todo o teatro mediterrâneo ocidental — os muçulmanos pressionando para o norte, os lombardos para o sul. Os pontífices pararam de pagar os impostos imperiais, recusaram-se terminantemente a acompanhar Constantinopla na questão da iconoclastia e, a partir da década de 750, voltaram-se para o norte, para a casa franca de Pepino, pedindo sua proteção. O Papa Zacarias, que morreu em 752, foi o último dos papas gregos.

Além disso, a criação da conexão franca, ao mesmo tempo que assegurava a segurança pontifícia contra os lombardos, déspotas locais e até Bizâncio, roubava de Roma muita de sua liberdade de ação. Os determinados e

esclarecidos eclesiásticos que aconselhavam Carlos Magno tendiam a impor a unidade ao Ocidente; era parte de seu sonho de uma sociedade cristã total. O rei, de sua parte, via a Igreja, assim como a conexão com Roma, como um instrumento de poder de Estado e uma força coesiva em um império que se encontrava em rápida expansão. O acordo universal quanto a rituais e doutrinas era, pois, essencial. Logo no início do reinado de Carlos Magno, em 769, o batismo, orações e missa ao estilo romano ganharam força de lei; insistia-se na prática romana no tocante à maneira de cantar, à administração dos sacramentos e ao vestuário — até o uso de sandálias. E, uma vez adotadas as formas romanas nos territórios carolíngios, os papas perderam o direito de alterá-las. Foi reunido um concílio em Niceia, em 787, a fim de resolver a dissidência iconoclasta; o Papa enviou legados, que concordaram com a solução apresentada. Contudo, não havia representantes da Igreja ocidental. Carlos Magno denunciou as consequências do concílio, que considerou uma afronta à sua dignidade e ao *status* da Igreja ocidental. Ele e os sacerdotes de sua corte produziram o *Libri Carolini*, uma diatribe violentamente antigrega, considerando as conclusões do concílio “estúpidas, arrogantes, errôneas, criminosas, cismáticas e desprovidas de sentido ou eloquência (...) um poço imundo do Inferno”. A cópia do próprio Carlos Magno sobrevive: inclui exclamações de sua aprovação (“*mire!*”), que ele mandou anotar nas margens. Os francos não apenas denunciaram o concílio — que seria a última reunião universal da Igreja, o que não é nenhuma surpresa — como chamaram a atenção para uma diferença doutrinária emergente entre latinos e gregos. Tratava-se da inserção, no credo, da fórmula agostiniana *filioque*, enfatizando a plena divindade de Cristo ao insistir que o Espírito Santo provinha tanto do Filho quanto do Pai. Trouxeram esse elemento para o credo, que foi então padronizado e imposto a todas as missas nos territórios francos. O pontificado posicionou-se terminantemente contra a inserção do *filioque*, já que sabia que a formulação não poderia ser aceita em Constantinopla. Mas foi sobrepujado, e, no século

IX, começou a insistir que a fórmula era essencial para uma verdadeira e completa afirmação da doutrina. Quando, em 1014, Roma, por fim, inseriu o credo em suas próprias missas, por insistência do imperador germânico Henrique II incluiu-se o *filioque*. Na época, Roma já estava convencida de ela mesma ter introduzido a expressão e de esta ser de imemorial antiguidade. Em 1054, quando ocorreu a ruptura final com o Oriente, os legados papais eram tão ignorantes da verdadeira história que acusaram os gregos de ter omitido deliberadamente o *filioque* de seu credo, séculos antes.

Enquanto isso, porém, mais conflitos haviam se desenvolvido na Europa. As conquistas islâmicas do século VII tinham fechado o mundo ao sul e ao leste do Mediterrâneo, tanto para Roma quanto para Constantinopla. Contudo, ambas mantiveram a urgência universalista; com efeito, haviam começado a procurar conversos ao norte muito antes de as tropas muçulmanas atingirem o Estreito de Gibraltar. A criação do império franco no século VIII, penetrando na Europa central por motivos militares e políticos, com uma intensa ânsia proselitizante e sua própria eclesiologia peculiar e calorosamente defendida, atirou os missionários ocidentais contra os gregos, que vinham avançando rumo ao norte pelos Bálcãs. Dessa maneira, o século IX tornou-se um período de intensa rivalidade missionária. A presença das duas igrejas cristãs na região central europeia, cada qual procurando converter reis e nações e, assim, ampliar sua esfera de influência, ajuda a esclarecer a obscura questão de por que as sociedades pagãs optaram por se tornar cristãs. Em geral, dispomos de uma quantidade notavelmente restrita de informações sobre esse tópico. Os primeiros conversos francos pareciam guiados por considerações militares, como o próprio Constantino: um exército cristão tinha maiores probabilidades de vencer uma batalha. Outro fator foi a incapacidade de as sociedades germânicas pagãs oferecerem uma explicação satisfatória para o que ocorria após a morte, em oposição à certeza da salvação proporcionada pelo cristianismo. Um famoso trecho da *História da Igreja e da Nação Inglesas*, de

Beda, sugere com que intensidade os missionários cristãos podiam apoiar-se nesse ponto. No entanto, os governantes que contemplavam a possibilidade de conduzir sua tribo ou nação para o cristianismo tinham de consultar não apenas seus próprios sentimentos, mas levar em consideração o provável impacto da nova religião sobre sua sociedade, em todos os aspectos. O cristianismo trazido para os francos das primeiras décadas do século VI, bem como para os ingleses do final deste, era algo relativamente simples; além disso, Gregório Magno, em suas instruções a Agostinho de Cantuária, enfatizara que seus ensinamentos deveriam permanecer flexíveis e, quando possível, ser associados aos costumes existentes. No século IX, porém, a ideia de uma sociedade cristã total tomara forma: a fé não somente tinha respostas, como estas eram definitivas e compulsórias, para perguntas referentes a quase todos os aspectos do comportamento e organização humanos. Uma sociedade pagã que abraçasse o cristianismo estaria aceitando um modo de vida completamente novo. Além disso, em extensas partes da Europa central e dos Bálcãs, oferecia-se a tais sociedades a escolha entre duas modalidades cada vez mais distintas de prática cristã, cada qual acompanhada por consequências culturais e geopolíticas diversas.

Felizmente, dispomos de um vislumbre único do dilema, do ponto de vista de um monarca bárbaro, graças à sobrevivência de dois documentos. Na década de 850, o estado emergente da Bulgária, que temia o imperialismo tanto carolíngio quanto bizantino, parecera adotar um curso pró-franco e, no princípio da década de 860, tudo indicava que seu rei, Bóris I, aceitaria o cristianismo das mãos francas. Em 864, uma poderosa demonstração militar e naval por parte dos bizantinos levou-o a mudar de ideia; tornou-se cristão ortodoxo em 865.

O clero ortodoxo penetrou em quantidades gigantescas em seus territórios, e essa rápida introdução de novos costumes provocou uma revolta da antiga aristocracia búlgara, que Bóris debelou com certa selvageria. Em consequência, ele escreveu ao patriarca de Constantinopla,

Fócio, solicitando uma Igreja autônoma — isto é, um patriarcado equivalente aos cinco já existentes. A resposta de Fócio, que ainda existe, foi longa, mas insatisfatória; e, em 866, Bóris ensaiou um movimento em direção a Roma, enviando ao Papa uma carta pedindo respostas para 106 perguntas. O Papa, Nicolau I, ficou deliciado, despachou dois bispos e respondeu a todas as indagações. A resposta, que chegou até nós, é um dos documentos mais fascinantes de toda a Idade Média.

Bóris não levantou nenhuma questão teológica. Estava preocupado com o comportamento, não com a crença. Suas dúvidas refletem as tensões criadas na sociedade búlgara pela recepção do cristianismo e, particularmente, pelo ritualismo rigoroso dos gregos ortodoxos. Os bizantinos estavam certos em proibir os búlgaros de tomar banho às quartas e sextas-feiras? Em tomar a comunhão sem usar cinto? Em comer a carne de animais mortos por eunucos? Era verdade que nenhum leigo podia conduzir orações públicas pedindo por chuva, ou fazer um sinal da cruz sobre a mesa antes de uma refeição? E que os leigos tinham de permanecer, na igreja, com os braços cruzados sobre o peito? (“Não, não, não”, respondeu o Papa.) O clero grego tinha razão em recusar-se a aceitar o arrependimento de alguns dos rebeldes pagãos? (“É claro que não”, disse o Papa.) Quanto à questão das reivindicações eclesiais bizantinas, o Papa negou que Constantinopla fosse a segunda na classificação dos patriarcados; segundo ele, não se tratava sequer de uma fundação apostólica — sua importância era meramente política. Sua afirmação de que apenas seu império podia proporcionar a santa crisma foi repudiada com desdém. Por outro lado, o Papa rejeitou o pedido de Bóris de fazer da Bulgária um patriarcado; por ora, ele teria de se contentar com um arcebispado.

As interrogações de Bóris aproximam-nos mais das realidades do impacto cristão sobre a sociedade pagã da alta Idade Média, sobremaneira na vida cotidiana, que qualquer outro documento que tenha sobrevivido. Quantas vezes ao ano se deve jejuar? Quando tomar o café da manhã em dias que não

são de jejum? O sexo é permitido aos domingos? Deve-se tomar a comunhão todos os dias, na Quaresma? Que animais e aves um cristão pode comer? As mulheres devem cobrir a cabeça na igreja? Pode-se trabalhar nos domingos e dias festivos? O que se deve fazer quando uma campanha militar coincidir com a Quaresma? Ou quando a notícia de um ataque inimigo interrompe as preces? Como os soldados em campanha podem cumprir suas obrigações religiosas? A caridade cristã é compatível com a punição de assassinos, ladrões e adúlteros? Pode-se recorrer à tortura? Os criminosos podem solicitar asilo à Igreja? Como se deve lidar com a desobediência ou covardia no exército? E os guardas de fronteira que deixam fugitivos escapar — há alguma alternativa à sentença de morte? O que deve fazer um oficial com um soldado cujas armas e cavalo não forem aprovados pela inspeção antes da batalha? A legislação criminal entra em contradição com a ética cristã? (O Pontífice assumiu a postura geral de equilibrar justiça com clemência.) Como se deve tratar adoradores inveterados de ídolos? Devem ser forçados a aceitar o cristianismo? (O Papa aconselhou a persuasão gentil.) Como se deve firmar uma aliança com uma nação amiga? O que acontece se um Estado cristão quebra um tratado solene? Um país cristão pode celebrar um pacto com outro, pagão? (O Papa ficou um pouco hesitante: os tratados internacionais dependiam dos costumes do país envolvido; em caso de dificuldade, peça o conselho da Igreja; a aliança com um país pagão é permissível, desde que sejam efetuadas tentativas de convertê-lo.)

Bóris também desejava saber a posição de Nicolau sobre os costumes búlgaros banidos pelos gregos. Podia-se usar um rabo de cavalo como estandarte; procurar augúrios, enfeitiçar, executar cânticos e danças cerimoniais antes das batalhas e fazer juramentos sobre uma espada? (“Infelizmente, não”, respondeu o Papa.) Pedras milagrosas podiam curar, ou amuletos de pescoço podiam proteger contra doenças? (Por certo que não.) O culto aos ancestrais era permitido? (Não: os búlgaros não podiam orar

para pais mortos se estes haviam morrido como pagãos.) Entre os costumes aprovados por Nicolau estavam comer aves e animais mortos sem derramamento de sangue; a prática do governante de comer sozinho, a uma mesa elevada (o Papa considerou esse ponto de maus modos, não pecaminoso); e diversos costumes de vestuário: Nicolau não fez objeção ao uso de calças.

A luta pela alma da Bulgária envenenou as relações entre Roma e Constantinopla. Primeiro o clero grego, e depois, em resposta, o latino foram expulsos. O patriarca Fócio chamou os missionários latinos de “homens ímpios e execráveis das trevas ocidentais”; eram como raios, granizo violento ou varrões selvagens pisoteando a vinha do Senhor. Entre outras falsas práticas que tentavam impingir aos desafortunados búlgaros incluíam-se o jejum aos domingos, uma Quaresma mais curta, o clero celibatário e a estranha teoria de que somente os bispos podiam confirmar! Isso era inaceitável: “Até a menor das negligências da tradição ocasiona o completo desprezo do dogma.” E, é claro, o ensino do *filioque* era uma inequívoca heresia. Os dois lados reuniram-se em concílio, inutilmente. A contenda tornou-se jurisdicional, com base em fronteiras provinciais que foram, outrora, parte do sistema romano de governo e agora estavam desprovidas de qualquer significado. O papado acusava os gregos de recorrer ao suborno em larga escala entre os búlgaros. Isso pode muito bem ter sido verdade. Para os búlgaros, Bizâncio parecia muito mais rica e poderosa que Roma — também era mais próxima. Esses fatores determinaram a lealdade búlgara, acompanhada, no tempo oportuno, por praticamente a totalidade do mundo eslavo.

Não obstante, a penetração ortodoxa no sudeste e leste europeus não foi apenas uma questão de proximidade. Sob um aspecto, o emprego do vernáculo nos serviços e escritos sagrados cristãos, os gregos foram muito mais flexíveis que os latinos. Na Europa central e norte dos Bálcãs, os missionários latinos entraram em campo antes dos gregos e logo haviam

reconhecido a importância de se atuar no idioma eslavo vulgar. No decorrer da primeira metade do século IX, os sacerdotes francos traduziram alguns textos cristãos do latim para o eslavônio e transcreveram-nos em caracteres latinos (os eslavos não possuíam alfabeto). Aí incluíam-se formulários para o batismo e a confissão, o credo e o Pai-Nosso. Os missionários, com efeito, tinham grande entusiasmo pelo uso do vernáculo — assim como teriam em um mundo mais amplo, nos séculos XVI e XVII. O pontificado, a princípio, foi ambivalente. Adriano II emitiu uma bula, em 867-8, autorizando o uso da liturgia em eslavônio. João VIII impôs um banimento temporário do idioma em 880, mas anuiu, em uma carta aos morávios: “Decerto não é contra a fé e a doutrina cantar a missa na língua eslavônia, nem ler o Santo Evangelho ou as Lições Divinas do Novo e Antigo Testamentos bem traduzidos e interpretados, nem cantar os demais ofícios das horas, pois Aquele que criou as três línguas principais, o hebraico, o grego e o latim, também criou todas as outras para seu próprio louvor e glória.” Não obstante, esse foi, de fato, o derradeiro pronunciamento papal a favor do vernáculo. Os governos francos, em sua busca quase ideológica da unidade e padronização, eram latinistas ferrenhos; argumentavam, com paixão, que, conquanto o hebraico e o grego pudessem ser aceitáveis para o serviço divino no Oriente, o latim era a única língua da liturgia e das Escrituras no Ocidente. Tal alegação, instada pelos senhores políticos de Roma, também tinha forte apelo junto ao elemento autoritário sempre presente no pensamento papal e, após João VIII, todos os papas aboliram o uso de idiomas locais. Assim, a Igreja ocidental trancafiou-se no mundo do latim, do qual só emergiria no século XX. Mais uma vez, como no caso do *filioque*, foram os ideólogos francos, e não o próprio pontificado, que impossibilitaram a conciliação.

Havia a mesma escola de pensamento do lado bizantino. Os gregos eram, em sentido cultural, muito mais arrogantes que os latinos. Provavelmente, uma maioria deles opunha-se com veemência à liturgia e às escrituras

vernaculares. Escritores como Ana Comnena e o arcebispo Teofilato de Ohrid sentiam a necessidade de desculpar-se com seus leitores por mencionar até nomes próprios de origem “bárbara”. O próprio latim era considerado (pelo liberal imperador Miguel III) “uma língua bárbara e cita”. No século XIII, o metropolitano de Atenas, Miguel Coniates, opinou que os latinos demorariam mais para apreciar “a harmonia e graça do idioma grego que asnos para usufruir da lira, ou besouros do esterco para desfrutar dos aromas”. A existência de literatura polêmica indica que, nesse período e por muito tempo ainda, a questão era controversa, com os conservadores aferrando-se à teoria “das três línguas” e denunciando a liturgia eslavônica como herética.

O governo, porém, mostrou-se muito mais propenso ao pragmatismo. E podia citar S. Paulo: “Pois se a trombeta emitir um som incerto, quem se preparará para a batalha? Assim também vocês, a menos que pronunciem com a língua palavras fáceis de se entender, como saberão o que é dito, pois vocês falarão para o ar? (...) Pois se eu orar em uma língua desconhecida, meu espírito rezará, mas minha compreensão será infrutífera (...)” E assim por diante. O problema, de fato, viera à tona antes, no caso dos godos; e S. João Crisóstomo, o mais reverenciado dos patriarcas orientais, apresentara uma determinação de notável liberalidade, regozijando-se com o fato de os godos cantarem as litânias em sua própria língua: “Os ensinamentos dos pregadores e missionários reluzem no idioma dos bárbaros com mais intensidade que o sol.”

Além disso, o governo bizantino contava com uma tradição de diplomacia multilinguística e empregava um grande número de linguistas de alto nascimento em seu serviço público civil. Na década de 860, Miguel III selecionou para sua missão eslava dois irmãos — Metódio, governador provincial, e Constantino (que se autodenominou Cirilo depois de se tornar monge), um professor de filosofia do Estado. Nascidos em Tessalônica, filhos de um oficial do estado-maior, ambos já haviam sido incumbidos de tarefas

diplomáticas antes. Quando Miguel decidiu transferi-los para trabalho missionário, em 862, disse-lhes: “Vocês dois são nativos da Tessalônica, e todos os tessalonicenses falam puro eslavo.” Admitiu que as tentativas anteriores de criar um alfabeto eslavônico fracassaram por uma variedade de motivos técnicos. Constantino-Cirilo, consumado linguista e bibliófilo, parece ter inventado uma forma de eslavo escrito em menos de um ano, de modo que, quando os irmãos partiram em missão, em 863, puderam levar consigo seleções dos evangelhos já traduzidas; e, no devido tempo, Constantino traduziu para o eslavônico, segundo seu biógrafo contemporâneo, “todo o ofício eclesiástico, matinas, horas, vésperas, completas e a missa”. Parece ter adaptado o alfabeto de seu dialeto local do sul da Macedônia, então inteligível muito mais ao norte.

Os mais antigos manuscritos eslavônicos encontram-se em duas escritas: o assim denominado glagolítico e o cirílico. Hoje, os estudiosos concordam que foi o glagolítico que Constantino inventou; o cirílico, que recebeu seu nome, foi desenvolvido depois, pelos discípulos de Metódio, provavelmente na Bulgária, na tentativa de adaptar a escrita uncial grega do século IX às peculiaridades fonéticas do discurso eslavônico. O glagolítico é mais complicado, e pode ter sido desenvolvido a partir da cursiva minúscula grega, mais adaptações do semítico e, talvez, do copta. Foi uma criação distinta e original, habilitando-o a figurar entre os grandes filólogos. O cirílico, exceto por meia dúzia de letras, é pouco mais que uma adaptação do alfabeto grego; teve, portanto, o mérito da simplicidade e da íntima ligação com a escrita que gozava do maior prestígio e mais amplo alcance. Mesmo hoje, os livros de igreja dos eslavos, búlgaros, sérvios e russos ortodoxos são impressos em uma forma ligeiramente simplificada do cirílico, e seus alfabetos modernos, é claro, baseiam-se nele. (Os romenos também empregaram-no até fins do século XVII.) Ao mesmo tempo, as traduções feitas pelos irmãos lançaram os fundamentos de uma nova linguagem literária, conhecida pelos estudiosos modernos como eslavônico da igreja

antiga. Depois do grego e do latim, ele passou a ser a terceira língua internacional da Europa, o idioma literário comum dos russos, búlgaros, sérvios e romenos.

Bizâncio triunfou sobre Roma, na maior parte do mundo eslavo, porque mostrou-se disposta à conciliação quanto ao aspecto cultural. Contudo, há que se reforçar este ponto: a fonte da intolerância ocidental era franca, não pontifícia, ao menos em sua origem. Na década de 860, tanto o Papa Nicolau I quanto seu sucessor, Adriano II, ansiavam por dar apoio à missão de Constantino e Metódio, removê-la da tutela bizantina e colocá-la sob a jurisdição eclesiástica romana. Os irmãos foram convidados a ir a Roma; lá, Constantino-Cirilo morreu (está enterrado em São Clemente), mas Metódio ganhou uma bula (868) autorizando o emprego da liturgia eslavônia e recebeu autoridade, em nome do Papa, sobre uma imensa área da Europa central. A política pontifícia era utilizar a missão para estabelecer controle sobre a Europa central à custa tanto dos francos quanto dos gregos. A estratégia foi deliberadamente frustrada pelo clero franco; em 870, um sínodo condenou Metódio por “irregularidades” de estilo grego e ele foi preso. O Papa levou mais de três anos para garantir sua libertação. A missão, por fim, foi reconduzida aos braços de Bizâncio pela retomada, pelo clero franco, da questão do *filioque*. Para Metódio, assim como, por outro lado, para os francos, esse era o ponto de ruptura herética, e ele não teve outra alternativa senão abrir mão de sua conexão romana e identificar-se com a Igreja grega. Os francos puseram fim à questão forçando o pontificado a renunciar à ideia de uma liturgia eslavônia.

A verdade é que havia um preço a ser pago pelo experimento franco de criação de estrutura e cultura sociais cristãs. Ele proporcionou à Igreja ocidental um magnífico senso de unidade e coerência; conferiu à sociedade ocidental um grande dinamismo, que jaz na origem do impacto exercido pela Europa sobre o mundo. Entretanto, envolveu um grau de intolerância doutrinária, litúrgica e, no fundo, cultural e racial que impossibilitou a

existência de uma Igreja ecumênica. A unidade em profundidade foi adquirida em detrimento da latitudinal. A penetração, pelo cristianismo, de todos os aspectos da vida ocidental implicava uma estrutura eclesiástica organizada, disciplinada e peculiar, que não se podia dar ao luxo de conciliar os desvios orientais. Além disso, a impermeabilidade da Igreja carolíngia gradualmente deu o tom das atitudes do pontificado e orientou a postura romana muito depois de o império carolíngio em si ter desaparecido. Nos séculos X e XI, Roma recorreu, em seus confrontos com Constantinopla, a argumentos que haviam sido apresentados pela corte franca nos séculos VIII e IX e aos quais ela, na época, resistira ou procurara moderar.

É útil, nesse estágio, acompanhar a disputa até seu amargo fim. Talvez uma ruptura final fosse inevitável, uma vez que os papas se haviam comprometido com a criação de um império no Ocidente. Ou o império ocidental acabaria por absorver o oriental, ou vice-versa; decerto, dois impérios cristãos, basicamente rivalizando pelo mesmo legado, significavam, se ambos sobrevivessem, duas modalidades de cristianismo. Daí a coroação de 800, que tornou concebível a sociedade cristã total do Ocidente, também ter sido fatal para a coesão da cristandade, um marco decisivo no caminho para o cisma. Em 1054, os legados pontifícios foram a Constantinopla para conversar, tendo por objetivo a ação conjunta contra um inimigo comum, os normandos do sul da Itália. O episódio só serviu para congregar todas as várias linhas de conflito em uma só massa envenenada, do uso grego de pão levedado para a comunhão para sua prática de jejuar aos domingos. Paradoxalmente, a reabertura do Mediterrâneo ao tráfego cristão, acontecimento de meados do século XI, teve por efeito acentuar o antagonismo: colocou Ocidente e Oriente em contato mais próximo, proporcionando a ambos consciência das inumeráveis diferenças que se haviam desenvolvido nos três séculos anteriores. Uma diferença só ficou aparente em 1054: o pontificado, de uma

postura conciliatória, agora se tornara totalmente insistente em disciplina, obediência e uniformidade.

O encontro de 1054 também revelou uma mudança nas táticas do papado, que se manteriam constantes pelos quatrocentos anos seguintes. Em meados do século XI, ele estava tomando uma crescente consciência dos perigos representados pela existência de um império oriental. Desejava estar em bons termos com o império grego, como um contrapeso potencial. Por isso, em 1054, apresentou uma proposta de pacote: apoio pontifício para o império grego, em troca da submissão da Igreja grega ao Papa. Este escreveu em termos amigáveis ao imperador, chamando-o *serenissimus* (enquanto o imperador ocidental, Henrique III, era apenas *carissimus*); a carta dirigida ao patriarca, em compensação, era severa e punitiva: Roma era a mãe, e seu esposo era Deus; Constantinopla era uma filha travessa e corrupta; qualquer Igreja que divergisse de Roma era uma “confabulação de hereges, um conventículo de cismáticos e uma sinagoga de Satã”. Essa abordagem dupla só serviu para piorar a situação. Não obstante, continuou sendo a atitude básica de Roma até que a conquista turca de meados do século XV tornou a disputa obsoleta. No entender de Roma, era a única tática possível. Um meio-termo com o patriarca estava excluído. Por sua vez, os gregos não achavam que os bárbaros latinos fossem capazes de um debate teológico sério. Esse obstáculo poderia ter sido superado: no século XIV, intelectuais gregos traduziram os clássicos da teologia medieval latina, e, a partir de então, os clérigos orientais estavam prontos a debater em pé de igualdade.

No entanto, o papado jamais o concedeu. Os latinos, com sua tradição autoritária, não queriam discussão: os papas já haviam feito seu pronunciamento. A seu ver, admitir a abertura de qualquer questão seria renunciar à sua posição. Como escreveu Pascal II ao imperador Aleixo, em 1112: “A causa da divergência de fé e costumes entre gregos e latinos não pode ser removida, a menos que os membros sejam unidos sob uma só cabeça. Como se podem discutir questões entre corpos antagônicos se um

recusa-se a obedecer ao outro?” A outra alternativa era a conquista. Em tese, pelo menos, Roma poderia ter direcionado os cruzados contra Bizâncio, incumbindo-os da missão de extirpar a heresia e o cisma, em vez de libertar Jerusalém. Entretanto, no século XI, quando tal proposta teria sido possível em termos militares, Roma desconfiava do poder de todas as fontes de autoridade secular do oeste europeu. Quem teria sido o beneficiário de uma conquista oriental? Os Hohenstaufen, Angevinos ou Capetíngios. Roma temia-os todos.

Daí os pontífices se terem agarrado à sua política de dissociar o imperador do patriarca. Esta nunca teve esperanças reais de sucesso. Por mais ansioso que o imperador oriental estivesse por obter auxílio e financiamento do Ocidente em troca de submissão eclesiástica, não podia entregar sua Igreja. Em seu império, havia um grande e bem informado segmento de opinião teológica, que era mais forte que ele e o patriarca juntos, e totalmente contrário a concessões a Roma. Em 1274, no Concílio de Lião, o imperador Miguel Paleólogo, *in extremis*, submeteu-se a Gregório X e aceitou o *flíoque*. O vigário do Papa na Sicília, Carlos de Anjou, que nutria esperanças de liderar um ataque contra Constantinopla, ficou tão furioso que mordeu o topo de seu cetro. Porém, a reação do clero e do povo bizantinos foi muito mais violenta. O imperador procurou impor selvagememente a aquiescência com sua rendição. O orador público foi chicoteado e exilado. Ordenou-se que um importante teólogo fosse açoitado, por seu próprio irmão, durante dias, até se submeter. Quatro dos parentes do imperador foram aprisionados e cegados; outro morreu na prisão; monges tiveram as línguas arrancadas. Ainda hoje os monges do Monte Atos sustentam (o que, surpreendentemente, não é verdade) que Miguel teria visitado o lugar, saqueado três monastérios recalcitrantes e massacrado seus monges, enterrando vivos muitos deles. Tudo em vão — ao morrer, Miguel foi enterrado como herege em solo não consagrado e a ortodoxia foi restaurada em 1283, quando o *flíoque* voltou a ser repudiado. Não obstante, o

pontificado persistiu em sua política. O Papa obteve outra submissão do imperador oriental em Florença, em 1439. Mais uma vez, os gregos concordaram em incluir a palavra miserável e admitiram que “*filioque* foi acrescentado ao credo por motivos lícitos e razoáveis”. A submissão foi por fim proclamada, para uma apática congregação na igreja de Sta. Sofia, em 1452. Na ocasião, a promessa pontifícia de auxílio contra os turcos foi tão insincera quanto a aceitação, pelos gregos, da posição doutrinária de Roma. Seis meses depois, a cidade havia caído e o império oriental deixara de existir.

A grande Igreja africana que irradiava de Cartago acabou perdida devido a dissensões fatais quanto aos poderes sacramentais dos bispos. A Síria e o Oriente, e muito mais, foram perdidos porque nenhum meio-termo mostrou-se possível, ou, ao menos, durável, a respeito da definição da Trindade e da natureza de Cristo. Bizâncio entrou em colapso e a cristandade europeia permaneceu dividida porque Ocidente e Oriente não conseguiram chegar a um acordo quanto aos meios institucionais de solucionar suas divergências relativamente triviais. Cristo fundara uma Igreja universalista que seria tudo para todos os homens. Mas era também uma Igreja com uma visão intensa, que gerou certezas inflexíveis. Quanto mais a visão se concretizava, mais absolutas tornavam-se as certezas e menos provável era que a universalidade fosse basear-se na unidade. A ideia agostiniana de uma Igreja autoritária, compulsória e total era incompatível com o espírito ecumênico. Daí a tentativa de lhe dar substância nos tempos carolíngios ter levado, inevitavelmente, à cisão com o Oriente. Veremos, agora, como o impulso agostiniano dentro da Igreja ocidental revelou-se intenso demais para os laços que a unificavam, e como acabou por dilacerar a sociedade cristã.

PARTE QUATRO
A SOCIEDADE
TOTAL E SEUS
INIMIGOS
(1054-1500)



"A ANTIGUIDADE MOSTRA QUE OS LEIGOS exibem um espírito de hostilidade com relação ao clero", escreveu o Papa Bonifácio VIII, em 1296, "o que é claramente demonstrado pela experiência do momento presente". Tendo proferido essa melancólica reflexão, em sua bula *Clericos laicos*, Bonifácio prosseguiu fazendo uma série de pronunciamentos calculados para garantir que a guerra tivesse continuidade. Os clérigos não pagariam impostos; os que o fizessem, bem como os funcionários seculares que deles coletassem dinheiro, seriam excomungados. As universidades que defendessem a prática da tributação clerical seriam colocadas sob interdição; e aqueles sob sentença de excomunhão ou interdição não seriam absolvidos, exceto no momento da morte, sem a expressa autorização do pontificado. Quatro anos após esse belicoso pronunciamento, ele expediu mais um, *Unam Sanctum*, procurando definir as reivindicações de sua casta. O cristianismo, escreveu ele, sustenta as duas espadas, a espiritual e a temporal:

Ambas estão em poder da Igreja, a espada espiritual e a material. Contudo, a última deve ser usada para a Igreja e a primeira por esta; a primeira pelo sacerdote, a última por reis e capitães, mas segundo a vontade e mediante a permissão do sacerdote. Uma espada, por conseguinte, deve estar sob a outra e a autoridade temporal sujeita à espiritual. (...) Se, pois, o poder terreno desviar-se, será julgado pelo espiritual. (...) Contudo, caso este incorra em erro, só poderá ser julgado

por Deus, não pelo homem. (...) Pois tal autoridade, conquanto concedida a um homem e por este exercida, não é humana, mas, pelo contrário, divina. (...) Além disso, declaramos, afirmamos, definimos e pronunciamos que é totalmente necessária à salvação de toda criatura humana sua sujeição ao pontífice romano.

Uma das grandes desgraças da história humana — e a tragédia central do cristianismo — foi o rompimento da harmoniosa ordem mundial que fora desenvolvida, na alta Idade Média, sobre uma base cristã. Os homens haviam concordado, ou ao menos pareceram concordar, com uma teoria abrangente da sociedade que não apenas alinhava a virtude com a lei e a prática como delegava a cada um suas precisas tarefas de orientação cristã. Não havia necessidade de debates nem divisões, porque todos endossavam os princípios com base nos quais o sistema era administrado. Tinham de fazê-lo. A participação na sociedade, bem como a aceitação de suas regras, estava assegurada pelo batismo, que era compulsório e irrevogável. Os não batizados, ou seja, os judeus, não eram, em absoluto, membros da sociedade; suas vidas eram poupadas, mas, afora isso, não possuíam direito algum. Aqueles que, de fato, renunciassem a seu batismo, por infidelidade ou heresia, eram mortos. Para os restantes, havia total concórdia e absoluto comprometimento. Os pontos sobre os quais havia divergências eram escassos, em comparação com as imensas áreas de completa aquiescência que abarcavam quase todos os aspectos de suas vidas.

Não obstante, esses raros pontos de diferença eram importantes e tendiam a se ampliar. Havia falhas na teoria da sociedade, refletidas em seu imaginário. Se a sociedade era um corpo, o que constituía a cabeça que o conduzia? Seria Cristo — que, assim, dirigiria pessoalmente os dois braços, um (os governantes seculares) portando a espada secular, e o outro (a Igreja) manejando a espiritual? Mas, se Cristo dirigia, quem seria seu vigário terreno?

Não havia uma real concordância nesse ponto. Os papas declaravam ser os vigários de S. Pedro desde tempos remotos. Posteriormente, tenderam a ampliar sua reivindicação e passaram a se autodenominar vigários de Cristo. Entretanto, também os reis e, *a fortiori*, imperadores avocavam a si um vicariato divino derivado de sua coroação — por vezes, de Deus Pai; outras, de Cristo. No caso do último, o vicariato de Cristo, sendo, de certa forma, inferior, era relegado à Igreja. Agora, nada disso teria a mínima importância. Uma vez que a direção vicarial, em todos os casos, provinha da mesma fonte — o Céu — e visto que, presumivelmente, não havia discordância entre o Pai, o Filho e S. Pedro não faria diferença quem era vigário de quem. As determinações seriam as mesmas e todos as obedeceriam. Infelizmente, a experiência mostrava que nem sempre era isso que acontecia; assim sendo, a teoria cristã elaborou uma resposta para o problema: podia haver imperadores, reis, papas, bispos perversos. Representavam a obra do demônio, que podia muito bem dar um jeito, vez por outra, de alçar um de seus próprios eleitos a tais posições. Porém, isso logo ficaria manifesto; Deus providenciaria para que fossem detectados, julgados e destituídos de suas funções. Entretanto, tal processo implicava um tribunal. Pertencente a quem? Aí jazia a dificuldade. Ao longo de toda a Idade Média, qualquer um de alguma importância possuía seu próprio tribunal, onde julgava seus subordinados. Um homem não podia, verdadeiramente, ser descrito como livre se não dispusesse de sua corte. Na verdade, não podia ser totalmente livre, a menos que seu tribunal fosse supremo. Nas palavras bastante cruas do imperador germânico Henrique III, de meados do século XI: “Para os que governam, as leis não são regidas por leis, já que a lei, como se costuma dizer, tem um nariz de cera e o rei uma mão de ferro, e longa, e pode dobrar a lei como lhe aprouver.” Quem era o detentor da corte suprema — o rei e o imperador, ou o Papa? Quem podia julgar e depor quem? Era o mesmo que perguntar quem era a cabeça do corpo: o raciocínio era circular. E,

porquanto o problema não pudesse ser resolvido pela argumentação, era, na prática, determinado pelo equilíbrio da força.

Até a última parte do século XI, o equilíbrio inclinava-se pesadamente para o braço secular. Carlos Magno julgara o Papa, Leão III, e confirmara-o em seu cargo após a sentença. Em uma carta a Leão, que chegou até nós, ele o trata, com bastante objetividade, como o mero chefe de seus bispos. E estes eram funcionários reais. Ajudavam o governo a administrar; julgavam, coletavam impostos, agiam como emissários reais para partes distantes dos domínios; assumiam uma posição em frotas e exércitos, onde tinham papéis definidos a desempenhar; e, talvez, acima de tudo, ajudavam o rei ou imperador a legislar. Eram imensamente bem providos de terras, a fim de poder se desincumbir de suas tarefas. Como tal, escoravam o trono; mantinham terras e castelos em segurança, a fim de assegurar o bem-estar do monarca e da nação. Naturalmente, então, era o rei ou imperador quem os nomeava; e o fazia em cerimônia que enfatizava sua dependência com relação a ele. Com efeito, o rei controlava e supervisionava a Igreja. Mais de metade da legislação carolíngia trata de questões eclesiásticas, abrangendo desde a forma das barbas dos bispos até o destino dos filhos bastardos dos clérigos.

O sistema persistiu por muito tempo, após a decadência do império carolíngio, e muito depois de o título imperial, em 963, ter sido transmitido à nova linha sálica, da Saxônia. Os imperadores germânicos, como os predecessores francos, administravam seus territórios por meio de bispos, arcebispos e abades do Estado, a quem nomeavam e julgavam. O sistema era, em essência, o mesmo na Espanha, Inglaterra e França. O governante, na verdade, constituía-se o líder da Igreja. A ambiguidade parecia ter sido decidida em seu favor. É claro que ele não conferia os sacramentos de fato. Mas, em todos os demais aspectos, era um pontífice, um sacerdote. Esse era um dos significados de sua coroação. Os reis e bispos que vemos entronizados na Tapeçaria de Beauvais, do final do século XI, são quase

intercambiáveis. Para ocasiões cerimoniais, vestiam-se de modo similar. Em 1022, o imperador Henrique II presenteou o abade de Monte Cassino com um códice do Evangelho; uma das ilustrações mostra-o como juiz: usa uma estola, como os papas e patriarcas — a mesma vestimenta enviada por Roma para os arcebispos do Ocidente, como símbolo de sua autoridade.

A ordem das coroações reais guardava uma notável semelhança com aquela utilizada para a consagração de um bispo. Ambas começavam com uma procissão ritual do eleito para a igreja, precedida por relíquias; havia um interrogatório formal idêntico, a fim de garantir a ortodoxia do bispo/rei. Seguia-se, então, a unção da cabeça, peito, ombros, os dois braços e a mão (no caso do rei) e da cabeça e dos braços (no caso do bispo). Ambos, então, eram investidos com o anel e o báculo, o rei recebendo, além disso, a espada do Estado, o pálio, braceletes e cetro. As duas cerimônias eram concluídas com o beijo da paz e uma missa solene. As vestimentas e sandálias envergadas eram quase exatamente as mesmas; e o anel recebido pelos imperadores sálios, por exemplo, é descrito, de formas variadas, como “episcopal” ou “pontifical”. O imperador era como um bispo, só que tinha muito mais encargos; a cerimônia era ampliada proporcionalmente. Um célebre e influente sermão do século XI, geralmente atribuído a Pedro Damiano,^[35] descreve a coroação régia como o quinto sacramento da Igreja, a consagração episcopal como o quarto.

O rei, então, era um eclesiástico — a monarquia um ofício clerical. A partir de Henrique II, os sálicos passaram a servir de cônegos em várias catedrais — Henrique II, em Bamberg, Magdeberg e Estrasburgo; Conrado II, em Worms, Neuhausen e Eichstatt; Henrique III, em Colônia, Basel, Freising; e Henrique V, em Liège; Henrique IV era cônego em Speier e sufragâneo de Echternach. Esses ofícios, por via de regra, eram desempenhados por representantes, mas, caso o imperador estivesse presente, ele mesmo os cumpria. De fato, a função eclesiástica do governante era não apenas simbólica mas real, particularmente como juiz eclesiástico.

Wipo, capelão de Conrado II, escreve na biografia de seu mestre: “Embora fosse ignorante das letras, não obstante instruía com prudência cada clérigo, não apenas de forma amorosa e cortês em público, mas também com estrita disciplina privadamente.” Presidia sínodos, sozinho ou em conjunto — em uma ocasião, com o Papa. Punia bispos e concedia privilégios a estabelecimentos religiosos. Seu filho, Henrique III, mostrou-se zeloso na reforma da Igreja e parece não ter imposto limites a seus poderes em questões eclesiais. Como “líder da Igreja”, presidiu, em 1046, em Sutri, um sínodo que depôs dois papas, assegurou a abdicação de um terceiro e ainda elegeu mais um. Três anos mais tarde, ele e o ilustre Papa reformador, Leão IX, presidiram juntos o inovador Concílio de Mainz e também o de Constança, onde Henrique é descrito “subindo os degraus do altar junto” com Leão.

Entretanto, em algumas décadas a harmonia que regia Igreja e Estado, baseada na aceitação, pelo Papa, do *status* mais abrangente e superior do monarca, foi arruinada. Jamais seria restaurada. O rei pontifical, Henrique IV, viu-se desafiado por um pontífice régio, na pessoa do Papa Gregório VII. A contenda teve início na década de 1070, quando Henrique, que havia subido ao trono menor de idade, começou a remediar a erosão do poder que tivera lugar durante sua menoridade e, em particular, a assegurar seu pleno direito a nomear bispos na Itália imperial. O Papa, impetuosamente, negou seu poder de investir os bispos com o anel e o báculo e a querela logo tornou-se um confronto a respeito de todo o domínio da autoridade da Igreja e do Estado, culminando na excomunhão de Henrique, sua eleição de um antipapa, guerra aberta, a submissão do rei em Canossa e, então, um longo e inconcluso período de atrito.

Como isso veio a ocorrer? Por que o papado abruptamente tentou reverter uma situação que tinha, ao menos, o mérito da tradição e da exequibilidade? Não há muitas dúvidas de que Gregório VII tenha sido o agressor, porquanto Henrique IV só estava repetindo o que fora feito por todos os

seus predecessores. Henrique, ao que parece, foi um homem pio e convicto — Ebo, biógrafo de Oto, bispo de Bamberg, conta que Henrique usava seu saltério com tamanha frequência que ele ficou “amarrotado e quase ilegível”. Porém, isso era irrelevante: ou melhor, podia-se dizer que um imperador piedoso estaria acumulando problemas para seus sucessores. As tentativas de Conrado II e, sobremaneira, Henrique III de elevar os padrões na Igreja, em Roma e alhures — seu cumprimento consciencioso de seus deveres pontificais — em muito contribuíram para a criação de um corpo clerical reformado, que prontamente negou a Henrique IV o direito de exercer tais deveres. As décadas intermediárias do século XI foram uma primavera para a Europa. A pior fase dos assaltos vikings, do norte, e sarracenos, do sul, passara; a cristandade ocidental já não era mais um sanduíche, prestes a ser devorado entre caninos bárbaros e infieis, mas uma sociedade em expansão. A produção de alimentos crescia; o mesmo se dava com a população e o comércio; havia novas ideias em circulação no Mediterrâneo. Ocorreu um aumento do número de livros e da aprendizagem e, também, da taxa de alfabetização, o que significava uma expansão do clero. Antigos registros e declarações foram reexaminados e textos esquecidos voltaram a ser utilizados. Muitos documentos dos arquivos papais eram incompatíveis com a ideia de um rei pontifical e do Papa como um mero funcionário sacerdotal do império. À *Doação de Constantino* havia se juntado uma sucessão de elaboradas falsificações, sobretudo os assim chamados “decretos pseudoisidorianos”, visando a sublinhar as reivindicações clericais em todos os sentidos. E havia pronunciamentos papais perfeitamente genuínos, da autoria de Gelásio, Gregório Magno, Nicolau I e assim por diante, que podiam ser citados como precedentes para quase qualquer coisa que o pontificado decidisse propor.

Verificara-se, também, uma mudança real nas posições relativas de poder. Durante os séculos X e XI, o poder da coroa, face a outros elementos da sociedade — magnatas leigos e eclesiais —, entrou em lento declínio por

toda a Europa. O processo foi muito acentuado na França do século X e na Itália e Alemanha do século XI. O poder baseava-se, essencialmente, na quantidade de terra que a coroa possuía em relação a seus súditos. A proporção estava em queda por toda parte. Caiu, por exemplo, na Inglaterra, até a tendência ser violentamente interrompida e revertida pelas conquistas de Guilherme I^[36] que lhe proporcionaram um quinto de toda a terra do país. Em outros lugares, a coroa continuava perdendo terreno. Devido a isso, os reis, por exemplo, tinham menos controle sobre os altos funcionários locais, que estabeleceram seus direitos como hereditários. Os reis nem sempre eram capazes de proteger a Igreja. Estavam por demais pobres para remunerar serviços militares ou aprovisionar as fundações eclesiais. De fato, não raro tinham de assaltar a receita da Igreja para sobreviver e tendiam a forçar a hospitalidade de bispos e abades em suas viagens pelo reino, sem ofertar presentes dispendiosos em troca. Pareciam, e eram, um fardo cada vez maior. Assim, na França, Alemanha e Itália, os bispos eram com frequência nomeados por duques e outros potentados locais, não mais pelos reis — o que tornava a simonia^[37] inevitável e generalizada.

Os imperadores eram fortes o suficiente na década de 1040 para restaurar a ordem em Roma e possibilitar o lançamento de um movimento de reforma. Esta logo fugiu ao seu controle. Talvez fosse algo inevitável. A qualidade do clero mais alto não podia ser incrementada, sem que seu pessoal se distinguisse de forma mais clara dos brutais e materialistas magnatas seculares. Em 1057, o cardeal Humberto, maior luminar dos reformadores romanos, asseverou, em seu *Adversus Simoniacos Libri Tres*, que os bispos eram eleitos pelo clero e a pedido do povo e que eram consagrados pelos bispos da província pela autoridade do metropolitano: nenhuma referência à nomeação ou ao consentimento reais. Além disso, o decreto de eleição pontifical de 1059 fez com que a escolha dependesse, em primeiro lugar, dos bispos-cardeais e, em seguida, dos demais cardeais; a participação do clero e do povo foi reduzida à ratificação. A ideia era

estabelecer uma aguda diferenciação entre clérigos e leigos e, no âmbito clerical, entre as diferentes gradações; acima de tudo, tornar o clero independente do controle secular. Se o imperador replicasse que sim, mas que os bispos deveriam executar tarefas temporais, como parte do Estado, ouviria como resposta a frase de S. Paulo “ninguém a serviço de Deus envolve-se em negócios seculares”. Porém, se o imperador insistisse que, nesse caso, então por que os bispos desfrutariam de feudos como magnatas seculares, a resposta era que suas terras haviam sido ofertadas de livre vontade para a Igreja, e se tornado, portanto, propriedade de Deus. Um bispo tinha de proteger seu patrimônio — nas palavras de Sto. Anselmo: “eu não ousaria me apresentar ao tribunal divino com os direitos de meu episcopado reduzidos”. A Igreja, em suma, insistia que desejava os direitos e privilégios do mundo material, sem submeter-se a seus critérios nem assumir seus encargos. Gregório VII trouxe a questão direto à tona ao negar categoricamente o poder do imperador de nomear ou investir bispos, independentemente da importância que tivessem suas posses temporais à administração do império. Repudiou a ideia do imperador como rei-sacerdote. Havia, insistia ele, uma antiga e absoluta distinção entre clérigos e leigos. E vedou aos “imperadores, reis e outros leigos, quer homens ou mulheres”, o direito de arrogar-se a liberdade, “contrária aos estatutos dos santos patriarcas”, de nomear os ocupantes de bispados e abadados. Tais ações eram nulas e seus perpetradores, excomungados.

A política papal tornou impraticável o império tradicional. Caso o imperador não pudesse contar com bispados e abadias, nem com seus recursos, para a imposição da ordem administrativa, a autoridade, na prática, cairia nas mãos dos príncipes imperiais e o reino se dissolveria. Gregório não se deixou comover por tal argumento; pelo contrário, aceitou as consequências e extraiu delas algumas conclusões. O Estado, sem a Igreja, não era nada. Como o espírito animava o corpo, assim também, em última instância, a Igreja determinava os movimentos do Estado. Com efeito, este,

ao cumprir suas funções temporárias, limitava-se a exercer a autoridade que lhe fora delegada pela Igreja. Tendo repudiado a ideia de um rei pontifical, a substituiu pela do régio pontífice, virando, assim, a antiga teoria imperial de governo de cabeça para baixo. Para obter inspiração, remeteu-se ao passado. Acima de tudo, recorreu à era de Constantino. É fascinante observar como, durante o período da reforma gregoriana, surgem comentários pictóricos da *Doação de Constantino* em decorações de paredes e mosaicos italianos, levados a cabo por ordem ou inspiração papal. Alguns desses afrescos desapareceram, mas conhecemo-los por desenhos do século XVI. Devido a isso, a Câmara Secreta do Conselho do Palácio de Latrão — o mesmo aposento onde Carlos Magno outrora julgara um astuto mas assustado Leão III — estava agora coberta de pinturas de diversos papas, inclusive Gregório, apresentados em triunfo, sentados, com os pés apoiados sobre os corpos prostrados de seus inimigos seculares subjugados.

Na verdade, Gregório não estava totalmente satisfeito com a *Doação*: ela era apresentada como uma dádiva de Constantino e, pois, passível de ser interpretada de forma imperialista. A seu ver, o primado, bem como tudo que dele decorria, procedia do próprio Cristo. Em algum momento do final da década de 1070, ele fez inserir em seu livro epistolar um rol de declarações papais que parecem ter sido ditadas a seu secretário. Constituíam uma teoria do governo do mundo pelos papas. É significativo que começasse com uma declaração de que o Papa não podia ser julgado por ninguém. Ele era, na verdade, o único homem verdadeiramente livre porque, uma vez que sua própria jurisdição era universal e absoluta, o único tribunal ao qual tinha de prestar contas era o dos céus. Com base nessa proposição, seguia-se de imediato a teocracia mundial. A Igreja Romana, prosseguia Gregório, jamais incorrera em erro e tampouco podia errar. Fora fundada somente por Cristo. O Papa, e somente o Papa, pode depor e restaurar bispos, promulgar novas leis, criar novos bispados e dividir os antigos, trasladar bispos, convocar concílios gerais, rever seus próprios

julgamentos, portar a insígnia imperial, depor imperadores e liberar súditos de sua vassalagem. Todos os príncipes deveriam beijar-lhe os pés e seus legados tinham precedência sobre os bispos. Apelos à corte pontifical inibiam automaticamente julgamentos por parte de qualquer outro tribunal. Por fim, um papa devidamente ordenado era feito santo *ex officio* pelos méritos de S. Pedro. Gregório foi um colossal inovador, em termos de teoria papal, mas era antiquado neste aspecto: ainda cria na presença quase física de S. Pedro ruminando as sortes papais. Por esse motivo, quando excomungou Henrique IV, escreveu: “Abençoado Pedro (...) é de seu agrado que o povo cristão, que se comprometeu com você, obedecesse especialmente a mim, porque de você recebi sua autoridade.” As declarações do papado apresentavam uma tendência natural a enfunar-se, e logo o vicariato petrino, em que Gregório insistia de modo tão caloroso, já não parecia mais impressionante o suficiente. Na década de 1150, os papas haviam roubado o antigo título imperial de Vigário de Cristo; e, nos anos de 1200, Inocêncio III insistia: “Somos os sucessores do Príncipe dos Apóstolos, mas não seus vigários, nem vigários de qualquer homem ou apóstolo, mas vigários do próprio Jesus Cristo.”

A agressiva apresentação da nova teoria papal de governo do mundo constituiu uma arremetida física não só contra o ofício do imperador como também a estrutura político-religiosa em que este se baseava. Esta era superficial; estava desmoronando, de qualquer forma. Não seria capaz, como não foi, de se opor a uma determinada guerra de destruição por parte do pontificado. Não havia qualquer fundamento consistente sobre o qual chegar-se a uma conciliação. Ou o Papa era o principal bispo do imperador, ou o imperador era escolhido pelo Papa e seu fantoche. O primeiro arranjo era exequível e, de fato, havia funcionado. O segundo, não: um imperador-fantoche seria incapaz de obter os meios financeiros e militares para manter o sistema de governo imperial. Era uma guerra de desgaste em que uma ou outra instituição, como instrumento eficaz, tinha de desaparecer.

Contemporâneos isentos acompanhavam consternados a disputa. Ela fazia sentido no âmbito de teorias pessimistas do universo, baseadas em tradições da profecia judaica (que circulavam sob diversas formas) e incorporadas em obras de análise histórica. Por volta de meados do século XII, por exemplo, o mais culto germânico da época, Oto, bispo de Freising, redigiu uma extensa crônica da história do mundo, *As Duas Cidades*. Como o nome indica, o pensamento por trás do livro era agostiniano e Oto aceitava a posição de Agostinho de que a história seria composta por uma série de fases que refletiriam o plano divino para o destino humano e culminariam em um apocalipse e no julgamento final. No entender de Oto, o longo período entre Constantino e o reinado de Henrique III fora de piedade e harmonia porque império e papado haviam conseguido trabalhar juntos. Então, Gregório VII e Henrique IV haviam destruído a estrutura unitária; heresia e cisma haviam seguido; e Oto detectava outros augúrios de dissolução iminente. Era óbvio que o poder do mal estava crescendo, o mundo vivendo a agonia de sua morte, e logo soaria a trombeta final: “Eis-nos aqui, parados como se fosse o fim dos tempos.”

Oto, porém, estava aberto à persuasão. Em 1152, seu jovem sobrinho, Frederico Barbarossa, cabeça da casa de Staufen, tornou-se imperador. Alguns anos depois, ele e seus conselheiros confidenciaram a Oto seus grandes desígnios para a revigoração do império germânico, com base na criação de uma nova série de feudos territoriais, administrados diretamente por agentes imperiais, o que conferiria ao imperador o poder econômico e político para se tornar independente, por completo, do apoio papal. Como consequência, Frederico e sua corte persuadiram Oto a rever seu prognóstico sombrio. Este não apenas alterou o texto de sua crônica como, mais importante, dispôs-se a escrever uma biografia de Frederico, a *Gesta Frederici Imperatoris*, em que descrevia o princípio de um novo renascimento na vida da humanidade, possibilitada pela gloriosa emergência da família Staufen. Em total oposição à sua crônica, Oto

declarou, no prefácio: “Considero aqueles que escrevem neste momento, de certa forma, abençoados porque, após a turbulência do passado, alvoreceu a inaudita calma da paz.”

O progresso do pensamento histórico e político de Oto de Freising indica a importância atribuída pelos homens à ideia de harmonia na regulação do mundo cristão. Isso nada tem de surpreendente. Se houvesse algo errado na direção básica da sociedade cristã total, como o organismo como um todo poderia funcionar? O colapso não seria impingido a todos os aspectos da vida humana? Isso seria o prelúdio da total dissolução, o fim do mundo. Contudo, Oto foi de um otimismo tolo ao supor que uma nova casa real poderia reconstruir a ordem mundial de forma permanente. Os Staufens eram imensamente bem-dotados. Entretanto, eram humanos e, portanto, vulneráveis. Sua carne e sangue não foram páreos para a instituição impessoal do pontificado. Acidentes, morte, menoridades: esses pontos fracos fatais do poder secular medieval não ofereciam os mesmos terrores para os anciãos de tiara. Não foi por acaso que a controvérsia tenha tido início em decorrência de uma menoridade imperial, nem que o papado tenha empreendido uma vendeta pessoal contra os membros do clã Staufen — a qual, em pelo menos duas ocasiões, fê-lo rebaixar-se ao ponto de tramar planos de assassinato. Frederico Barbarossa morreu afogado e seu ainda mais dogmático filho, Henrique IV, foi vítima da incansável assassina do Mediterrâneo, a disenteria. Os papas nem sempre mostravam-se dispostos a esperar que Deus golpeasse. Uma indizível ferocidade foi, do princípio ao fim, o cunho dessas lutas de vida ou morte entre papas e imperadores. Em 1197, o Papa envolveu-se em uma conspiração para assassinar Henrique VI, junto com sua hostil esposa, Constância da Sicília; o conluio foi descoberto e alguns de seus agentes, presos: Henrique forçou Constância a assistir às mortes destes — Jordano da Sicília recebeu uma coroa em brasa, fixada a seu crânio com pregos; outros foram queimados no pelourinho, esfolados vivos ou cobertos de alcatrão e incendiados.

Entrementes, o próprio Henrique VI morreu naquele mesmo ano e a menoridade de seu filho, Frederico II, coincidiu com o pontificado de Inocêncio III, o mais formidável de todos os papas-advogados medievais. Ele cumpriu as últimas etapas do sutil processo evolutivo que se iniciara nos momentos finais do império romano e passara por Gelásio I, Nicolau I e Gregório VII. Após Inocêncio III, a triunfalista investidura do Papa Bonifácio VIII e outros não passou de uma hipérbole. Inocêncio III colocou o pontificado no centro dos movimentos mundiais. Citou Nicolau I: “O mundo é uma *ecclesia*.” O papa tinha não apenas o direito, mas a obrigação de examinar a pessoa escolhida para rei dos romanos e imperador eleito. A Igreja romana enunciava a lei fundamental de toda a cristandade. Ele, não o imperador, era Melquisedec, que, “com o Senhor à sua direita, esmagava reis no dia de sua ira”. A Itália, por concessão divina, tinha precedência sobre todas as demais regiões. A autoridade do governo central de Roma estendia-se sobre toda a *societas Christiana*, cujos governantes subordinados, em seus conflitos entre si, deviam submeter-se aos julgamentos do Papa. A Igreja universal, escreveu ele em sua *Deliberatio*, exercia poderes plenários em todos os aspectos do governo, porquanto as questões temporais eram, necessariamente, subservientes às espirituais: “Por mim, os reis reinam e os príncipes ditam a justiça.” Na concretização de tais metas, o papado tinha o direito de se valer de todas as armas espirituais ao seu alcance, sobremaneira a excomunhão e a interdição, bem como empregar todos os recursos de privilégio espiritual. Dessa maneira, o mundo tendia a dividir-se não em homens bons e maus, mas em papistas e antipapistas. Markward de Anweiler, lealmente tentando defender os interesses dos Staufens na Itália e na Sicília durante a menoridade de seu senhor real, foi excomungado por Inocêncio III da seguinte forma:

Nós o excomungamos, anatematizamos, amaldiçoamos e condenamos, como perjuro, blasfemo, incendiário, infiel e criminoso e usurpador, em

nome de Deus, o Pai Todo-Poderoso, do Filho e do Espírito Santo, pela autoridade dos santos apóstolos Pedro e Paulo e pela nossa própria. Ordenamos que, daqui por diante, qualquer um que lhe prestar auxílio ou assistência ou abasteça a ele e às suas tropas com alimentos, vestuário, navios, armas ou qualquer outra provisão de que ele se possa beneficiar, estará fadado à mesma sentença; que todo e qualquer clérigo, além disso, de qualquer ordem ou dignidade, que tomar a liberdade de dizer-lhe o serviço divino, saiba que terá incorrido na penalidade devida a quem de sua posição e ordem.

Tais veredictos ainda eram capazes de inspirar terror. No século XIII, os homens medievais, batendo-se pelas maiores recompensas, não raro oscilavam de forma imprevisível entre a impiedade e violência brutais e bárbaras e a mais covarde superstição. Temos um quadro do deplorável imperador Oto IV, criado como fantoche do Papa, depois renegado e vítima do pontificado, morrendo de disenteria. Em seu horror das chamas do inferno, fez com que seu corpo fraco e emaciado fosse “vigorosamente açoitado”, mas ainda agarrava-se, algaraviando, às insígnias imperiais, que eram também relíquias potentes, que irradiavam forças espirituais — o emblema do crucifixo que fora presenteado a Henrique II, a coroa, a Santa Lança, que tinha um prego da Verdadeira Cruz cravado e que fora restaurada com uma faixa de prata por Henrique IV, e o dente engastado em ouro de João Batista. Contudo, o efeito líquido das excomunhões e contraexcomunhões, o jorro de poder espiritual na batalha mundana, acabaria por gerar certa confusão nos participantes, sobretudo os agentes inferiores ou os inocentes, que não sabiam a que temer mais — se um imperialista armado ou um clérigo papista amaldiçoador. Além disso, o poder espiritual legítimo parecia falhar com imensa frequência. Daí as tropas anti-imperialistas de Milão, misteriosamente derrotadas em Cortenuovo pelas tropas excomungadas de Frederico II, terem “erguido os

calcanhares contra Deus” em consequência; viraram de cabeça para baixo os crucifixos em suas igrejas, atiraram águas servidas nos altares, expulsaram o clero e empanturraram-se de carne por toda a Quaresma.

Em um número crescente de maneiras, a disputa parecia subverter toda a ordem natural e moral. Por esse motivo, a fim de desvalorizar o imperador, Inocêncio III incrementou o poder dos príncipes germânicos, sobretudo os eclesiásticos; deixaram de constituir um dos principais esteios da autoridade central, visando, pelo contrário, ao avanço egoísta de seus principados. Além disso, outros monarcas e poderes foram trazidos para as coalizões papais; a humilhação da autoridade imperial era considerada justificativa para qualquer arranjo, por mais artificial que fosse. Mas, então, a teoria do poder plenário do papa significava que todas as leis morais ou escritas encontravam-se suspensas e inoperantes no caso deste, já que ele só estava sujeito ao julgamento celeste. Daí Gregório IX, entronizado em 1227 e perseguidor de hereges, opositores e desviantes com implacável ferocidade, ter afirmado que a lei moral não se aplicava a sua campanha anti-imperial: sua conduta com relação a Frederico II não podia ser julgada imoral ou antiética, nem seus métodos guardavam relação com os padrões de conduta comuns à humanidade, visto que sua aceitabilidade só estava sujeita à avaliação de Deus. Para enfatizar esse ponto, em 1239 ele produziu as relíquias dos dois inatacáveis guardiões da cidade pontifical: “as cabeças dos apóstolos Pedro e Paulo” foram levadas “em procissão solene” através de Roma, e, diante de uma imensa multidão, Gregório removeu sua tiara e colocou-a sobre a cabeça de S. Pedro.^[38] O Papa estava seguindo as instruções de S. Pedro — e como poderia Pedro errar?

Alguns anos depois, em 1246, o sucessor de Gregório, Inocêncio IV, quase certamente foi cúmplice da tentativa de assassinato do ungido do senhor, Frederico II; o complô saiu pela culatra — os conspiradores foram cegados, mutilados e queimados vivos —, mas a campanha papal não se amainou. Observadores e até participantes viam-no como um conflito escatológico,

como nos livros apocalípticos do Antigo Testamento; o Anticristo andava solto pela terra; não se tratava de nuance, tática política, dar ou receber, comprometimento e manobra, mas do conflito final entre o bem e o mal absolutos. Em termos de fé, Frederico era estritamente ortodoxo, muito embora suas vastas leituras e conhecimento do mundo — sobretudo do Oriente e do Islã — tivessem cultivado nele um espírito de tolerância especulativa. Contudo, a propaganda papal, maquinada não por escribas clericais picaretas mas pelo Papa em pessoa, apresentava o dirigente da sociedade terrena como a perversão encarnada. Frederico, asseverava o Papa, convertera um altar sagrado de uma igreja na Apúlia em latrina pública, utilizara igrejas como bordéis e praticara abertamente a sodomia; blasfemara, chamando Cristo, Moisés e Maomé de “três impostores”; negara a Conceção da Virgem; e indagara, sobre a Eucaristia: “Por quanto tempo ainda essa embromação vai continuar?” Era “uma besta cheia de palavras blasfemas (...) com os pés de urso, a boca de leão enfurecido, o resto do corpo em forma de pantera (...) o criador de mentiras, esquecido da modéstia, intocado pelo rubor da vergonha (...) um lobo em pele de cordeiro (...) um escorpião com ferrão em sua cauda. (...) Dragão concebido para nos ludibriar (...) o martelo da terra.” Pretendia converter o mundo inteiro em deserto e se regozijava ao ser chamado de Anticristo. Negava a fé e seu objetivo era esmagar a doutrina cristã. Era “o mestre da crueldade (...) corruptor de todo o mundo (...) serpente peçonhenta (...) a quarta besta do livro de Daniel, cujos dentes são de ferro e unhas de bronze”.

É a partir do século XII que podemos datar os primórdios da literatura antipapista, inspirada pelo fosso cada vez mais profundo entre a reivindicação de poder espiritual (e, por conseguinte, material) e a pobreza espiritual de tantos de seus próprios atos. Se a Igreja detinha um monopólio da educação, nunca possuía de fato um da literatura. Ou, em outras palavras, o elemento secular na sociedade encontrava expressão, ainda que a mão pertencesse estritamente a um clérigo. Uma longa linha de pensamento

e meia memória já remontava ao conceito imperial romano de autoridade terrena, antes que a marca total do cristianismo fosse recebida. De certa forma, a reversão à Roma imperial constituía uma linha de escape de uma sociedade cristã compulsória que tudo abrangia. No século X, pouco após a retomada do título imperial por Oto I em Roma, em 962, uma freira do monastério real de Gandersheim, Hrotswitha, criou uma série de histórias ideológicas em verso, além de seis “dramas” em prosa métrica, supostamente para munir os cristãos de uma alternativa a Terêncio, em que se incluía *Gallicanus*, passada na corte de Constantino. Na última metade do século XII, temos uma peça de propaganda dos Staufens, a *Ludus de Anticristo*, escrita para Frederico Barbarossa — podia haver nela um dedo de Oto de Freising — que é não apenas pró-germânica (e, portanto, antifrancesa e antigrega) como antipapista. Refletindo sobre o modo como o papado alternava entre um imperador e outro anti-imperador, e vice-versa, sob Inocêncio III, o poeta Walther von der Vogelweide denunciou a duplicidade papal: “Duas línguas cabem mal em uma boca.”

Frederico II revidava aos ferozes assaltos de Gregório IX e Inocêncio IV com sua própria propaganda: um pontificado materialista, uma Igreja “temporal” eram contrários à razão, à natureza. Escrevendo sobre os príncipes eclesiásticos germânicos, denunciou os sacerdotes “que agarram a lança, em lugar do báculo (...) um autodenomina-se duque; outro margrave; um terceiro conde. Um deles organiza falanges; outro coortes; um outro incita os homens à guerra. (...) São esses, hoje, os pastores de Israel: não sacerdotes da Igreja de Cristo, mas lobos rapaces, bestas selvagens, que devoram o povo cristão”. Quanto ao Papa: “Dele, em quem todos os homens esperam encontrar consolação para o corpo e a alma, vêm o exemplo ruim, o engodo e a injustiça.” Na propaganda de Frederico encontramos, pela primeira vez, a asserção de que o monstruoso crescimento do poder do Papa tornava necessária uma reforma fundamental da Igreja. Ele apelou aos cardeais (1239), como “sucessores dos apóstolos”, em igualdade com o Papa,

para que demandassem “igual participação no que quer que aquele que preside o episcopado de Pedro propuser como lei ou promulgar oficialmente”.

Frederico antecipou, pois, as tentativas de retornar ao sistema conciliar como um contrapeso do régio pontífice. Também alegou, sobremaneira em suas cartas aos demais príncipes, que as reivindicações papais não se dirigiam apenas ao imperador, mas constituíam uma investida contra todo o conceito de autoridade secular e o monarca de poder absoluto. Excomungado, escreveu aos reis da Europa, alertando-os de que o papado os ameaçava todos: “O rei da Inglaterra não viu seu pai, o rei João, ser mantido em excomunhão até que tanto ele quanto seu reino se tornassem contribuintes?” O clero era composto por “sanguessugas insaciáveis”. Inocêncio III empregara os barões contra o rei João e, em seguida, desertara-os e ajudara a esmagá-los. “Disfarçados em pele de cordeiro, esses lobos vorazes enviam legados aqui e acolá para excomungar, suspender, punir — não como plantadores da semente que é a palavra de Deus, mas a fim de extorquir dinheiro, colher e ceifar o que não semearam.” Apelou para a ideia do cristianismo primitivo: “Homem algum pode erguer uma igreja que não sobre as fundações estabelecidas pelo próprio Senhor Jesus”; e exortou os príncipes a se unir: “Olhe sua própria casa quando se tocou fogo à de seu vizinho.” Para Ricardo de Cornualha, seu cunhado, escreveu: “É verdade que ele começa Conosco [o império], mas terminará com todos os demais reis e príncipes (...) reis, pois, defendam a justiça de sua própria causa em sua casa.” O raciocínio de Frederico constituía um prenúncio direto do desenvolvimento, no século seguinte, da teoria secularista de Marsílio de Pádua, segundo a qual, como argumentou ele em seu *Defensor Pacis*, as ambições do papado haviam se tornado o motivo primário da guerra e da dissolução da unidade social cristã: “A causa singular que, no passado, gerou discórdia civil nos principados e comunidades e que logo se difundirá para outros Estados, a menos que seja detida, é a crença, o desejo e os esforços

por meio dos quais o bispo romano e seus associados clericais, em especial, visam a capturar todas as soberanias temporais e, assim, tomar posse de suas riquezas profanas.”

Entretanto, Frederico II estava à frente de seu tempo em suas tentativas quase desesperadas de erguer defesas, eclesiásticas e seculares, contra a exploração do poder espiritual pelo Papa no sentido de conjurar forças geradoras de discórdia no seio da sociedade. A vitória pontifical sobre os Staufens foi total. Frederico II morreu ainda em liberdade, mas, a partir de então, “a ninhada da víbora”, como os papas a chamavam, foi exterminada. Seu filho, Manfredo, fora derrotado e morto na batalha de Benevento, em 1266, e enterrado sem cerimônia religiosa; por determinação do Papa, Clemente IV, o que ele denominava “o cadáver pútrido daquele homem pestilento” foi exumado e enterrado novamente fora das fronteiras do reino siciliano, agora um feudo papal. Conradino, o último imperador, de dezesseis anos, caiu nas mãos do Papa dois anos mais tarde, e (segundo um relato) Clemente comentou, ao ordenar sua morte: “*Vita Conradini, mors Caroli* [Carlos de Anjou, o agente pontifício]. *Vita Caroli, mors Conradini*.” O rapaz foi executado em Nápoles. O fim dos Staufens foi implacável. A filha de Manfredo, Beatrice, foi mantida na prisão por dezoito anos; os três filhos bastardos deste nunca vieram à luz — um ainda estava vivo em 1309, tendo permanecido sob a custódia do Papa por 45 anos. Dos filhos e netos de Frederico, dez morreram por violência papal ou nos calabouços pontificais.

Não podemos imaginar que a batalha entre Igreja e Estado tenha se passado apenas no nível mais elevado. Os papas deram combate aos Staufens não apenas como rivais na reclamação do domínio supremo, mas como os líderes de uma casta. O desafio clerical ao leigo permeou toda a sociedade. Não por acaso Gregório VII escrevia, e falava, sobre os leigos com peculiar amargura. Decerto havia tensão entre os elementos clericais e seculares no cristianismo, desde tempos muito remotos. A exaltação da casta clerical sempre estivera relacionada ao desenvolvimento da autoridade na disciplina

da Igreja e da ortodoxia em seu dogma. O montanismo, no século II, fora um protesto contra os três e Tertuliano, ao abraçá-lo no século III, tornou-se o primeiro cristão anticlerical articulado. Na Europa da alta Idade Média, o antagonismo parece ter se aquietado quase que por completo. O clero desempenhava um papel de destaque na reconstrução da sociedade, como vimos; suas atitudes estavam integradas às da sociedade, em termos econômicos, jurídicos e constitucionais. Não obstante, começavam a surgir sinais de tensão. Uma das características mais saudáveis da sociedade carolíngia foi a tentativa, empregando os recursos da Igreja, de produzir o leigo educado — com o próprio Carlos Magno procurando dar o exemplo. Não muito tempo após sua morte, ouvimos queixas dos monastérios de não haver trabalho para homens educados, a menos que pretendessem ser monges. Entrementes, as escolas monásticas e catedrais eram virtualmente as únicas existentes. O fracasso da educação leiga em se desenvolver no mesmo ritmo da clerical foi, talvez, a causa primária da clivagem. O que cada vez mais constituía o fator de diferenciação entre clerezia e laicidade era o uso do latim. No Oriente, onde tensões análogas entre os elementos clericais e os seculares nunca emergiram, as linguagens social e litúrgica eram as mesmas e se desenvolveram em conjunto. No Ocidente, divergiam. No século VIII, ninguém aprendia latim como idioma vernacular; porém, nenhuma obra culta, litúrgica ou de devoção era escrita em qualquer outro. O latim tornou-se a língua clerical. Assim, a demonstração de habilidade em falar ou escrevê-lo converteu-se no teste habitual das reivindicações de *status* (e privilégios) clerical. Tornou-se a marca da civilização — e, por conseguinte, o emblema da arrogância. Aos olhos do clericalista afetado, a laicidade era composta ou por trabalhadores grosseiros ou sicários armados. Era um tormento, para clérigos que podiam ler Agostinho, ter suas missões determinadas, em última instância, por Conrado II, um iletrado. É claro que, por “iletrado”, queriam dizer sem conhecimentos de latim. Assim, Henrique I da Inglaterra, que sabia latim, era conhecido como “*beauclerc*” —

um excelente sacerdote. Por trás do movimento clericalista, havia um tremendo esnobismo cultural, além de, de maneira mais realista, um senso de superioridade: os clérigos eram responsáveis por toda a vertente administrativa do governo, dirigindo chancelarias e erários e mantendo contabilidades e registros de todos os tipos.

Esse último ponto, sob um aspecto, é o mais importante de todos: a igreja dispunha do potencial humano letrado e das técnicas necessárias para gerar formas de governo mais sofisticadas que qualquer outra ao alcance do mundo secular. Na alta Idade Média, estas haviam sido colocadas à disposição dos Estados tribais bárbaros: a Igreja, por exemplo, concedeu-lhes códigos legais escritos. Contudo, durante todo o tempo, a Igreja manteve suas antigas tradições de legislação canônica à parte, remontando ao século IV. O papado possuía a mais antiga máquina jurídica e administrativa do oeste europeu. A essência do renascimento carolíngio, bem como do império otôniano que a ele se seguiu, fora a identidade de metas entre Igreja e Estado, expressa nos códigos legais e na legislação conciliar, que tratava de ambos. Dentro desse sistema, a Igreja sempre usufruía de uma posição privilegiada. De fato, as leis haviam sido colocadas sob a forma escrita pela primeira vez a fim de prover, especificamente, proteção para os clérigos e suas propriedades. Na Inglaterra, por exemplo, eles nunca foram submetidos por completo à implacável mercê dos tribunais seculares. Muito embora houvesse contra si todos os tipos de acusações nas cortes comuns, providenciavam-se penalidades especiais para os infratores clericais e, quando acusados de crimes capitais, eram sempre julgados por um bispo. Os bispos, não raro, presidiam as cortes distritais. Só após a conquista normanda é que bispos e arcebispos foram proibidos de realizar audiências nos cem tribunais (inferiores). Além disso, a legislação real converteu os delitos eclesiásticos em seculares; e o direito canônico, como o temporal, foi admitido nas cortes distritais. Por isso, na Inglaterra anglo-

saxônica, o clero já era, em sentido jurídico, uma classe privilegiada; o mesmo valia, com variações, para outros lugares da Europa.

O sistema de privilégios, todavia, ainda se encontrava sob controle real, ou seja, secular. O efeito das reformas da Igreja de meados do século XI, bem como da revolução gregoriana que se seguiu, foi introduzir uma cunha no sistema jurídico conjunto e dividi-lo em duas tendências legislativas distintas. Na década de 1050, a administração papal passou por uma formidável expansão. Entrou em funcionamento uma lei de Parkinson^[39] primitiva. Havia mais clérigos disponíveis para cumprir as determinações do Papa: assim, o trabalho aumentou até ocupar o tempo disponível. Existiam mais clérigos com conhecimentos de direito canônico: portanto, foram realizadas compilações de lei canônica e enviadas por todo o mundo cristão; eram de aplicação local e as apelações eram feitas a Roma; o emprego da máquina legislativa clerical contribuía para o direito canônico. À medida que este se expandia, tornava-se mais sutil e sofisticado e convertia-se em um sistema internacional uniforme, tendo o papado como sua suprema corte de apelação e estando fadado a divergir, cada vez mais, do sistema secular nacional. Diferentes sistemas significavam diversificados tribunais e, já que as cortes clericais julgavam infrações eclesiásticas, não deveriam também tratar dos casos dos clérigos que incorressem em algum delito? A asserção clerical ganhava ainda mais convicção na medida em que o direito canônico constituía claramente, a seu ver, um sistema superior; remontava aos tempos romanos — baseava-se, de fato, nos princípios romanos de jurisprudência. Aqui entrava, de novo, o esnobismo cultural. Um dos motivos por que Gregório VII tratava com reservas a *Doação de Constantino* era o fato de esta estar incorporada a um documento secular — e era um princípio dos reformadores canonistas que a Igreja não poderia aceitar nenhuma proposição legal que fosse baseada unicamente em documentação temporal: tinha de haver uma confirmação nos arquivos clericais.

Havia, também, uma sensação de renovação entre os revolucionários clericais. Estavam tirando a humanidade do passado de trevas e trazendo para um admirável mundo novo de eficiência administrativa. Fora com o governo por leis folclóricas iletradas e bárbaras! Esse ponto de vista era compartilhado por muitos — sobretudo, é claro, clérigos. O crescimento de uma eficiente corte e chancelaria do pontificado não apenas facilitou o exercício da autoridade pontifício-clerical como também atraiu litigantes e negócios. A partir do final do século XI, todos os indicadores de atividade papal e da igreja central começaram a sofrer um incremento acentuado. “Grandes” reivindicações governamentais e pontifícias caminhavam lado a lado: a demanda de poder expandia-se *pari passu* com a capacidade administrativa de exercê-lo. Na Inglaterra, por exemplo, só começou a haver concílios legislativos em 1070 (com exceção de um, em 786); no período entre 1070 e 1312 houve entre vinte e trinta. O Ocidente tivera pouca expressão nos primeiros concílios gerais; então, entre 1123 e 1311, houve sete deles. A correspondência pontifícia apresentou um aumento proporcional de volume (levando-se em conta um maior índice de sobrevivência, quanto mais tardio o período) — de uma média de uma carta por ano, sob Benedito IX (1033-46), a 35 cartas anuais em 1130, 179 sob Alexandre III (1159-81), 280 na virada do século XIII e 3.646 no início do século XIV. Praticamente todos esses negócios eram legais. É claro que o século XII, em termos amplos, foi uma era de descoberta e expansão jurídica. Todos os demais tipos de cortes, sobretudo as cortes reais, estavam passando por uma rápida expansão. Contudo, o direito canônico, irradiado de Roma, ditava o ritmo e mantinha, de longe, a liderança.

A ascensão rumo à explosão canônica levou aproximadamente setenta anos, de 1070 a 1140; então, em uma mera década, de súbito tornou-se um fato universal. Vimos como os conceitos do cristianismo penetraram profundamente em cada fenda da sociedade no período carolíngio; agora, um sistema legal controlado pelo papa de repente ocupou a linha de frente

da experiência de todos os indivíduos. Começou a regular vastas áreas da vida comum em um grande e dispendioso grau de detalhamento jurídico: a administração dos sacramentos e todos os demais aspectos da vertente estritamente religiosa da existência; os direitos, deveres, pagamentos e obrigações do mais humilde sacerdote paroquial e sua congregação; vestuário, educação, ordenação, *status*, crimes, punições dos clérigos; caridade, almas, usura, testamentos, cemitérios, igrejas, orações, missas para os mortos, enterros, casamento, herança, legitimidade, sexo e moral. Até os anos de 1040, os papas tinham apenas uma vaga ideia do que acontecia nos escalões mais altos em lugares como a Inglaterra, norte germânico ou Espanha; cem anos depois, em 1144, encontramos Lúcio II escrevendo aos bispos de Hereford e Worcester e ordenando-lhes que resolvessem em conjunto uma querela acerca de uma igreja paroquial na diocese de Lichfield.

A revolução legal fortaleceu sobremaneira as mãos do pontificado, porque a capacidade de dispensar justiça de modo eficaz era, para o homem medieval, um signo básico de poder. O recrudescimento da lei pontifícia constituiu tanto uma das causas da reivindicação de total soberania pelos papas quanto o meio pelo qual sucessivos imperadores foram humilhados ou esmagados. Por outro lado, ele gradualmente converteu o pontificado, bem como a Igreja como um todo, em um tipo totalmente diverso de instituição. A sociedade tornou-se não tanto divina quanto jurídica — e cada vez mais dissociada da sociedade total que a circundava. Seu envoltório verbal já não eram mais as Escrituras, mas o direito canônico. Por volta de 1140, surgiu o grande *Concordia Discordantium Canonum*, conhecido como os *Decreta*, compilados por Graciano.^[40] Tratava-se, em certo sentido, da última de uma longa sequência de coletâneas canônicas primitivas; consistindo em uma exposição sistemática de um vasto *corpus* de antiga legislação eclesial, fê-lo em tamanha profundidade que tornou supérfluas novas tentativas de codificar o passado. Distinguiu entre a lei necessária, tal

como estabelecida nas Escrituras, e a lei conveniente, formulada pela Igreja no interesse da disciplina e da cura das almas. A primeira era imutável, a segunda podia ser relaxada, de diversos modos e para muitos fins diferentes; e esse poder de dispensário era uma função intrínseca do ofício pontifical.

A teoria de Graciano e a prática do tribunal pontifício foram, portanto, o ápice de um longo processo, iniciado no século II, por meio do qual a Igreja interpôs-se entre o código de conduta das Escrituras, de determinação divina, e as obrigações e prescrições de fato impostas à cristandade. A tendência, portanto, era substituir a teologia pastoral pela interpretação e administração legais como preocupação básica da Igreja. A partir da época de Gregório VII, todos os papas de destaque eram advogados; a corte pontifícia, ou cúria, tornou-se primariamente uma organização jurídica, que já empregava mais de cem especialistas no século XIII, além de outros advogados que cuidavam dos interesses de reis, príncipes e principais eclesiásticos. A maioria dos conselheiros dos papas era canonista. Como observou, amargamente, Roger Bacon, para cada teólogo do círculo de Inocêncio IV havia vinte advogados. Os papas tendiam a se atolar em questões legais. S. Bernardo, que era papista e clericalista mas mantinha constantemente em vista a função pastoral básica da Igreja, entendia que a preocupação do pontificado com o núcleo jurídico era obsessiva: “por que você se senta, da manhã à noite”, escreveu ele a Eugênio III, em 1150, “ouvindo litigantes? Que fruto há em tais coisas? Só podem criar teias de aranha”. Suas advertências foram ignoradas. O hábito litigioso gradualmente permeou toda a Igreja. As instituições eclesiásticas tendiam a ver seu relacionamento com o mundo leigo e entre si basicamente em termos jurídicos. Os casos disputados com maior amargor e mais duradouros eram as pendengas interclericais. Uma batalha medieval como a de *Jarndyce vs. Jarndyce*, entre os monges de Sto. Agostinho de Cantuária e seu arcebispo, foi calorosamente contestada durante quinze anos, com sucessivos papas vendo-se obrigados a escrever setenta cartas. Inocêncio III, exasperado,

clamou: “Enrubesço ao ouvir falar nessa história embolorada.” Mas quando a lei não gerara bolor?

As teias de aranha de S. Bernardo continuaram se espalhando. Pois, quando ele indagava que fruto havia no legalismo, a resposta, é claro, era dinheiro e poder. Um tribunal bem-sucedido — e a corte pontifícia era o sucesso jurídico da Idade Média — gerava receita e a necessidade de grandes e pequenos solicitarem seus veredictos. As relações legais do papa com um rei, duque ou arcebispo podiam envolver uma dúzia ou mais de casos ocorrendo ao mesmo tempo, alguns momentosos, muitos triviais, todos os quais tinham de ser sopesados por ambos os lados levando-se em conta a política total. Grande parte da habilidade prática do Papa de obter o que queria derivava do poder deliberativo de sua corte. Dessa forma, era impossível para ele furtar-se aos detalhes. E pensar sobremaneira em termos jurídicos significava pensar sobremaneira em termos seculares. Os papas viram-se cada vez mais emaranhados em considerações legal-diplomáticas e no esforço de manter a união de suas propriedades na Itália central como uma base segura para a ramificação de suas atividades internacionais. Em suma, tornaram-se como qualquer outro governante. A reforma gregoriana, que procurava melhorar os padrões morais da Igreja por meio do desligamento do clero de seu papel de defensor do Estado, acabou, por uma espécie de lógica irremediável, mergulhando a mesma, de forma ainda mais profunda e completa, no mundo secular. Com efeito, a Igreja tornou-se um mundo temporal próprio.

Como tal — como instituição à parte e rival —, estava fadada a entrar em conflito com o Estado em todos os níveis. É claro que tanto clérigos como leigos eram cristãos e compartilhavam não apenas as grandes premissas, mas também a maior parte das menores. Porém, estavam trancafiados em um conflito de leis, o que podia ser brutalmente agravado por outro, de personalidades. O caso mais notável foi a trágica contenda entre Henrique II e Tomás Becket. Henrique tinha apenas 29 anos quando indicou Becket, seu

chanceler, para o cargo de principal funcionário eclesiástico de seu reino, em 1162. Esperava que essa combinação de deveres ajudasse a mitigar as dificuldades que inevitavelmente decorriam do conflito dos dois sistemas legais. Afinal, “findos os negócios, ele e o rei iam se divertir juntos, como garotos da mesma idade; no tribunal ou na igreja, sentavam-se juntos; juntos saíam para cavalgar (...)”. Na verdade, essa descrição contemporânea deixa de observar que Becket era dezesseis anos mais velho que o rei e já tinha suas convicções formadas. Provavelmente, exercia influência perniciosa sobre o jovem monarca: uma insistência obstinada no reconhecimento inequívoco de direitos e uma tendência a gestos extravagantes marcaram as políticas de Henrique quando Becket era seu principal conselheiro. Na década de 1160, Henrique, amadurecendo, paulatinamente começou a adotar uma atitude muito mais conciliatória para com o mundo, procurando persuadir seus oponentes, em vez de calá-los à força ou esmagá-los. Mudando, tornou-se um mestre da *realpolitik*.^[41] Becket permaneceu o mesmo: um homem determinado e por vezes histérico, com uma paixão de ator pelo drama ruidoso.

Foi nesse contexto pessoal que a Inglaterra de Henrique sentiu o primeiro impacto total da revolução pontifícia. Na época do Conquistador,^[42] escreveu Eadmer, “todas as coisas, espirituais e temporais, esperavam pelo arbítrio do rei”; um concílio de bispos não poderia “estabelecer qualquer ordem ou proibição, a menos que fossem agradáveis aos desejos do rei e tivessem sido primeiro aprovadas por ele”; tampouco poderia um bispo, sem a anuência real, “empreender ação contra ou excomungar um de seus barões ou súditos por incesto, adultério ou qualquer outro delito cardinal, ou, nem mesmo quando a culpa fosse notória, impor-lhe qualquer penalidade da disciplina eclesial”. Esse ainda era o mundo da alta Idade Média. Sob Guilherme II e Henrique I, emergira um crescente senso de antagonismo entre o rei e os altos clérigos e, ao longo do agitado período do reinado de Estêvão, uma progressiva invasão do território jurídico real pela Igreja. Por

outro lado, há muitas evidências de que a conciliação era possível. A cúria papal não era uma organização monolítica, não raro ela mesma encontrava-se dividida ou, por vezes, impunha uma direção coletiva restritiva sobre um pontífice impetuoso. João de Salisbury, observando que as decisões de Eugênio III, amiúde, sofriam uma revogação subsequente, explica o fato afirmando que “ele estava por demais pronto a basear-se em sua opinião pessoal na imposição de sentenças”. Na esfera local, as autoridades eclesiásticas tinham seus próprios motivos para procurar evitar um confronto direto. O predecessor de Becket, o arcebispo Teodoro, por exemplo, desaprovava apelações a Roma caso os litigantes “estejam presos de alguma necessidade da qual não sejam capazes de se livrar por esforços próprios”. Em seu entender, “as transgressões por parte de pessoas maliciosas são mais bem punidas por aqueles que têm íntimo conhecimento dos méritos das partes interessadas”. Repreendeu o bispo de Chichester por apelar a Cantuária: “Que as controvérsias dentro de sua jurisdição cheguem a nós é um sinal de fraqueza ou negligência.”

Tudo dependia, com efeito, de se os envolvidos colocavam a criação de uma sociedade harmoniosa acima da perseguição lógica de direitos. Isso valia particularmente no caso de clérigos criminosos, com que o rei e Becket malograram. Todos em posições de autoridade na sociedade tinham interesse na preservação da lei e da ordem — a Igreja, talvez, mais que todos, uma vez que era a mais vulnerável a um recrudescimento generalizado da desordem, do tipo com que se confrontou Henrique II nos primeiros anos de seu reinado. A profissão clerical, se assim pode ser denominada, havia passado por uma substancial expansão no século anterior. Talvez uma em cada cinquenta pessoas pudesse declarar-se parte do clero. E, destes, cerca de um em cada seis poderia esperar ter problemas com a lei. Muitos não eram clérigos em nenhum sentido além do legal. Com frequência, recebiam ordens secundárias para ter acesso à educação e então entravam para o serviço de mestres leigos; jamais pretenderam ser ordenados sacerdotes.

Muitos clérigos no serviço secular viviam como leigos e se casavam. Mesmo os sacerdotes paroquiais, não raro, viviam como camponeses — “suas casas e choças”, nas palavras de Giraldus Cambrensis, “cheias de matronas tirânicas, berços rangendo, bebês recém-nascidos e fedelhos berrando”. Os párocos, constantemente, prestavam serviços semanais ao senhor local, em troca de seus terrenos; em geral, tinham uma cota dupla das propriedades comunais e mantinham o varrão, o touro e o carneiro não castrado da paróquia.

Nesse nível, era inevitável a ocorrência de um bom número de crimes entre os clérigos. Por que eles teriam o direito a julgamento por um sistema jurídico próprio e muito menos severo? Era um fato em que a Igreja lograra muito mais êxito na defesa dos direitos reivindicados pelos reformadores que na imposição, ao clero, de padrões mais elevados e maior disciplina. De fato, quanto mais ardentes com relação àqueles, tanto mais tendiam a ignorar estes últimos. Becket era um exemplo ilustrativo. Como arcebispo, não tinha interesse no trabalho pastoral e nunca demonstrou grande entusiasmo pela criação de um clero piedoso. As tentativas de forçar os clérigos a envergar os trajes clericais ou a renunciar ao casamento e às concubinas foram frustradas. Os tribunais eclesiásticos funcionavam mal em muitos sentidos, sobretudo em situações graves, em virtude do que o arcebispo Teodoro denominou de “a sutileza das leis e dos cânones”. Henrique II, relutantemente, permitiu que a Igreja tratasse, por exemplo, do caso do arcediogo Osberto de York, acusado de envenenar seu arcebispo. Arrependeu-se, tanto em princípio quanto na prática. Após um ano de atrasos e discussões, não se chegara a nenhum veredicto e apelou-se para Roma. O arcediogo acabou destituído de suas funções e perdendo a dignidade sacerdotal, mas, fora isso, permaneceu impune e, vinte anos depois, ainda afirmava que o julgamento fora impróprio. Até onde podemos julgar, é quase certo que fosse culpado.

O problema com Becket começou de fato quando Henrique retornou à Inglaterra, em 1163, e foi informado de que mais de uma centena de

assassinatos fora cometida por clérigos desde sua coroação, em 1157. Havia, também, grande número de casos de furto e roubo violentos perpetrados por clérigos. Henrique talvez tivesse mostrado maior simpatia para com as reivindicações absolutistas de Becket se este tivesse mostrado mais bom senso na condução dos tribunais eclesiásticos. Todavia, com frequência seus veredictos pareciam intoleráveis a um rei dedicado à eliminação da desordem. Um cônego de Bedford matara um cavaleiro e, depois, no tribunal aberto, insultara furiosamente o juiz, um xerife local: o delito era duplamente capital, mas Becket limitou-se a bani-lo. De outra feita, um clérigo de Worcestershire seduzira uma garota e, depois, matara seu pai; Becket mandou marcá-lo com ferro em brasa — o que era passível de quatro objeções: era inadequado; tal sentença era desconhecida do direito canônico; tratava-se, na verdade, de uma usurpação da autoridade real; e entrava em contradição direta com o argumento do próprio Becket de que os clérigos não deveriam sofrer mutilação (normal nas cortes reais), “para que, no homem, a imagem de Deus não fosse deformada”. Em uma reunião com o rei para debater o problema de se impor justiça aos infratores clericais, Becket alegou que o degredo, a destituição das ordens e a perda do *status* privilegiado bastavam. Defendeu a ideia de uma casta à parte: “O clero, em razão de suas ordens e ofício distintivo, tem somente a Cristo por rei. (...) E, porquanto não se encontram sob reis seculares, mas sob seu próprio rei, o Rei dos Céus, devem ser regidos por sua própria lei; e, se incorrerem em transgressão, punidos por sua própria lei, que possui seus meios de coação.” Quando o conflito tornou-se aberto, Becket adotou uma postura mais “gregoriana”: “Os reis cristãos devem submeter suas administrações aos eclesiásticos, não impô-las acima destes. (...) Os príncipes cristãos devem ser obedientes aos ditames da Igreja, em vez de dar preferência à sua própria autoridade, e os príncipes inclinar as cabeças aos bispos, em lugar de julgá-los.”

A maioria dos bispos ingleses desaprovava a atitude de Becket e a tática por ele adotada ao longo da disputa. Sua eleição fora imprópria; as formas tinham sido observadas, mas, na verdade, ele fora imposto à Igreja, em 1162, por pressão do justiciário [43] real, Ricardo de Lucy. Havia uma impressão generalizada de que, em virtude da natureza de sua nomeação, Becket estava ansioso por provar aos monges de seu próprio capítulo sua independência da vontade real. Permeando o grande número de cartas clericais que cercam o drama de Becket há um perceptível ressentimento, entre muitos de seus aliados nominais, com relação às suas posturas e à sua intransigência. Seu assassinato foi o mais celebrado crime de Estado de toda a Idade Média; acarretou-lhe uma canonização quase que instantânea e seu santuário tornou-se, depois da própria Roma e do de S. Tiago, em Compostela, o mais celebrado da Europa. Até a Reforma, S. Tomás foi, frequentemente, o mais retratado de todos os santos ingleses, tanto em seu país quanto no estrangeiro, e mais garotos ingleses receberam seu nome que qualquer outro caso de homonímia. Não obstante, não prestou nenhum serviço à humanidade. Henrique II não raro usava palavras de que mais tarde se arrependia: não podia querer que as palavras raivosas com que se referiu a seus cavaleiros fossem levadas a sério. Como João de Salisbury, amigo de Becket, assinala, ele empregara uma expressão similar em pelo menos uma ocasião anterior, em 1166: “Foram todos traidores, incapazes de invocar o zelo e a lealdade para livrá-lo da impertinência de um homem.” De fato, a expressão “um homem” é significativa. Henrique sentia que estava combatendo não tanto o sistema mas um indivíduo ultrajante que impedia toda e qualquer tentativa sincera de operá-lo com base na conciliação. Quando a disputa chegou ao clímax, Becket estava praticamente isolado: o martírio foi uma saída espetacular e teatral do impasse em que se havia metido. Os atos dos quatro cavaleiros constituíram uma série confusa de asneiras. O objetivo de sua ida a Cantuária não ficou claro: foi Becket quem os forçou a escolher entre matá-lo ou retornar à corte parecendo tolos. Um

dos encomiastas biográficos de Becket, Eduardo Grim, virtualmente concordou com esse ponto: “Aquele que há muito ansiava pelo martírio agora via que chegara a ocasião de abraçá-lo.” Outro, Guilherme FitzStephen, acrescenta: “Tivesse desejado, o arcebispo poderia facilmente ter escapado e se salvo por meio da fuga, pois tanto o tempo quanto o lugar ofereciam oportunidade de se esquivar sem ser descoberto.”

Os colegas episcopais de Becket devem ter visto sua canonização, assim como a imediata e selvagem popularidade de suas relíquias, com uma boa dose de cinismo. Um deles, particularmente favorável a Becket, era João aux Bellesmains, bispo de Poitiers. João considerava que o arcebispo “sempre seguiu sua própria vontade e opinião (...) foi um grande infortúnio e um imenso dano e perigo à Igreja que ele tenha sido feito seu governante”. Ele mesmo opusera-se às Constituições de Clarendon ^[44] de Henrique II, que, a seu ver, haviam ido longe demais na preservação dos direitos reais; além disso, fora bem-sucedido em proteger um clérigo, acusado de traição, do julgamento em uma corte real; não obstante, permaneceu em excelentes termos com Henrique (bem como com a cúria), foi promovido a arcebispo de Lião e viveu em harmonia com a Igreja e o Estado até seus oitenta anos, tempo bastante para receber uma respeitosa visita de Inocêncio III. Aos olhos de homens como João, o verdadeiro perigo de Becket era não antagonizar com reis decentes como Henrique, de disposição perfeitamente boa para com a Igreja, mas que seus gestos, recompensados com as palmas do martírio, tendessem a criar um clima de opinião clerical que forçava os demais prelados a insistir nos direitos eclesiásticos mais do que consideravam prudente.

Conta pontos a favor da sagacidade pragmática de Henrique e do Papa Alexandre III o fato de o corte na sociedade, aberto pelo assassinato, ter sido curado com tanta presteza. Em termos práticos, Becket nada obteve com sua morte. Alexandre endossou as escolhas de Henrique para os episcopados vagos — fiéis partidários da coroa, denunciados de várias formas por Becket

como “arquidiabólicos”, “crias de fornicção” e “cismáticos notórios”. Em Cantuária, Henrique conseguiu o tipo de homem que desejava, Ricardo, Prior de Dover, que deu primazia à reforma do clero e à cooperação com o Estado. Alexandre apoiava entusiasticamente a política de Henrique de conquista da Irlanda e ameaçou de excomunhão todos os que recusassem ajuda a “esse rei católico e profundamente cristão”. Sobre a questão dos apelos a Roma, era evidente que Henrique não se lhes opunha em princípio; apenas desejava controlá-los. Quando o cardeal Viviano, legado pontifício, chegou à Inglaterra em 1176, “sem a licença do rei”, Henrique, segundo o cronista Roger de Howden, enviou dois bispos para avisá-lo de que “a menos que ele estivesse pronto a se submeter à vontade do rei, não teria permissão para prosseguir”. O cardeal jurou “que nada faria em sua legação que fosse hostil a [Henrique] ou a seu reino”. Henrique, então, tratou-o com grandes honras e o legado seguinte tomou o cuidado de obter com antecedência a permissão do rei para desembarcar. Henrique apreciava clérigos honrados e preocupados com assuntos espirituais; não gostava daqueles que, como ele dizia, “abraçavam o mundo com os dois braços”. Com frequência promovia homens de quem se podia esperar que lhe trouxessem problemas, tais como Balduíno de Ford, a quem primeiro entronizou como bispo de Worcester, depois de Cantuária. Henrique II foi um daqueles soberanos medievais, de nenhum modo incomuns, que nutriam um desejo genuíno de fazer funcionar a sociedade cristã; que acreditavam que uma Igreja e um alto clero ativos, vigorosos e até militantes eram necessários para o bem-estar material e espiritual da nação. Tais governantes, na tradição carolíngia, estavam dispostos a trabalhar com a Igreja mesmo depois de ela ter lhes roubado muito de seu *status* e poder teóricos como servos ungidos do Senhor. Mas é claro que nenhum deles, por mais bem disposto que estivesse, poderia concebivelmente aceitar a linha de pensamento ilustrada pelas bulas de Bonifácio VIII que citamos no princípio desta seção. O resultado foi que, após o século XII, era raro que mesmo os mais sérios e dedicados monarcas

devotassem grande parte de suas energias à reforma da Igreja e ao aprimoramento de seu desempenho pastoral — temas que haviam ocupado posição central nas políticas mesmo de monarcas cristãos medíocres da alta Idade Média. Pelo contrário, o interesse do governante agora se concentrava no bloqueio e controle da Igreja e na destinação do maior volume possível de seus recursos em dinheiro e pessoal para fins seculares.

Isso poderia não ter importado tanto, caso os bispos tivessem preservado seu *status*. No oeste e norte europeus, conservaram muito de sua riqueza, mas, sob outros aspectos, tornaram-se as principais vítimas da disputa entre o papa e o poder temporal. Desde a emergência do bispo monárquico, no século II, o episcopado fora a instituição-chave do cristianismo. A qualidade e motivação do clero, e, por conseguinte, o nível de conduta cristã, dependiam, acima de tudo, de bispos capazes, santos e vigorosos. Sem bons bispos, o pontificado não conseguiria, na prática, exercer qualquer influência real sobre a sociedade. Após a capitulação do rei João da Inglaterra perante o papado,^[45] por exemplo, Inocêncio III, pelo menos em teoria, tinha virtual domínio da igreja inglesa. Contudo, não fez, ou não podia fazer, praticamente nada para promover a reforma. Não dispunha nem do equipamento, nem do potencial humano administrativo para uma supervisão detalhada. Desse modo, sua recomendação para seus legados era, quase sempre, fazer a vontade do rei. Além disso, em tese, no início do século XIII o Papa vencera a batalha pela nomeação dos bispos. O objetivo da campanha fora melhorar a qualidade do pessoal episcopal. Na verdade, quando muito, a qualidade caíra. Na prática, os governantes locais e o Papa dedicaram-se a uma distribuição de nomeações. Os dois lados eram motivados por outras considerações que não a apresentação do melhor tipo de homem. Os reis não apreciavam ter clérigos como ministros de Estado, já que não podiam ser autuados nas cortes reais por peculato, traição e assim por diante; por outro lado, não dispunham de recursos para pagar leigos e os ministros clericais podiam ser remunerados com bispados e outros

benefícios. O argumento financeiro estava quase ganho. Daí cerca de metade dos episcopados ter ido para as mãos de altos funcionários reais, cortesãos etc. O Papa, da mesma forma, precisava remunerar seus clérigos e partidários. Sua cota dos cargos variava, mas podia chegar a um terço. A divisão dos emolumentos episcopais não era determinada por nenhum sistema formal, mas por meio de barganhas individuais entre o pontificado e o representante real.

As nomeações reais podiam ser muito ruins. O Príncipe Negro^[46] entregou a seu amigo analfabeto Robert Stretton o bispado de Coventry e Lichfield, muito embora tivessem de ler em voz alta sua profissão de obediência canônica em seu nome; o Papa e o arcebispo de Cantuária protestaram, mas no fim das contas tiveram de ceder. Por outro lado, algumas nomeações papais eram tão ruins como essa, ou piores. Em 1246, com o objetivo de “libertar” a Igreja dos Hohenstaufens, Inocêncio IV proibiu todas as eleições episcopais no Baixo Reno sem permissão da Santa Sé. No ano seguinte, designou, para Liège, Henrique, irmão do conde de Gueldre, que tinha apenas dezenove anos e era analfabeto. Foi enviado a Liège, tendo em vista unicamente os fins políticos e militares do pontífice. Como bispo, era eleitor imperial e um de seus primeiros atos foi ajudar a eleger o conde de Holanda para o posto de rei germânico anti-Staufen. Recebeu permissão para se manter nas ordens menores “a fim de se dedicar com maior liberdade aos negócios da Igreja nos territórios germânicos” — ou seja, liderar as tropas em batalha. Também recebeu dispensas que lhe permitiam conceder dízimos a sequazes do Papa, manter vagos os benefícios e se apropriar dos lucros para arregimentar tropas. Contava com clérigos especializados e um assessor em tempo integral para levar a cabo o trabalho essencial da diocese enquanto, durante 25 anos, desincumbia-se de seus deveres políticos e militares. Segundo seus registros episcopais, parece um diocesano exemplar. Na verdade, era um patife e por fim, quando os Staufens foram esmagados, perdeu sua utilidade: em 1273, Gregório X o

acusou de dormir com abadessas e freiras, de ser pai de 14 bastardos em 22 meses e de lhes proporcionar benefícios. Em desgraça, retornou ao seu comportamento natural e se tornou um bandoleiro.

Esses homens constituíam exceções. O problema da maior parte dos bispos, no quebra-cabeças entre reis e papas, eram ser mundanos e medíocres. Com frequência eram ausentes dos negócios reais ou pontifícios. Contudo, mesmo que não fossem funcionários, raramente eram diocesanos ativos. Nem sempre tinham culpa disso. Esperava-se que os bispos se deslocassem com grande pompa. Uma visita episcopal, assim, tornava-se um pesado fardo financeiro para o clero inferior. Odo Rigaud, arcebispo de Rouen entre 1247-76, era um prelado exemplar, pelos padrões de seu tempo. Contudo, viajava com um séquito montado de oitenta membros, o que, em 1251, ocasionou um protesto conjugado junto ao Papa por parte de todos os bispos da Normandia. Guilherme de Longchamp, bispo de Ely, era outro notório infrator sob esse aspecto, conquanto a principal queixa a seu respeito fosse a quantidade de cães de caça e falcões que possuía (os falcões tinham uma dieta especialmente dispendiosa). As visitas só podiam ser realizadas por vigários-gerais e arcediagos, mas estes podiam incorrer em delitos de igual gravidade. Inocêncio III foi informado de que o arcediago de Richmond levava consigo 97 cavalos, 21 cães de caça e três falcões. Hubert Walter, arcebispo de Cantuária, estabeleceu uma escala máxima: um arcebispo não poderia dispor de mais de cinquenta homens e cavalos; bispos, trinta; arcediagos, sete — e nada de cães de caça ou falcões para nenhum deles. A escala jamais foi obedecida. As coisas continuavam ruins duzentos anos depois. Quando o arcebispo Kempe de York foi criticado por visitar sua diocese por apenas duas ou três semanas de cada vez, em intervalos de dez a doze anos — isso, em meados do século XV —, ele replicou que tentara entrar em um arcediagado, que nenhum de seus predecessores visitara nos últimos 150 anos, mas disseram-lhe que era pobre demais — será que ele aceitaria uma composição, em vez disso?

Na verdade, não fica evidente se o homem medieval desejava um episcopado devoto de fato. A ideia carolíngia de que a Igreja e o Estado deveriam agir em conjunto, no sentido de reforçar a moral cristã que subsistia; as tentativas de colocá-la em prática não eram populares junto a nenhum elemento da sociedade. Em termos estritos, o bispo tinha o direito de realizar visitas episcopais entre a laicidade assim como entre o clero. Podia entrar na casa de um senhor e ali julgar a moral do proprietário ou submeter uma vila inteira a inquisição sexual e financeira. Roberto Grosseteste, o devotado e corajoso bispo de Lincoln, em meados do século XIII — talvez o mais admirável de todos os diocesanos medievais — levava de fato a sociedade cristã, bem como seus deveres para com ela, a sério. Entre 1246 e 1248, realizou uma visita em profundidade. Entre as afirmações que fazia aos júris locais, estava a seguinte: “Se algum leigo demonstra notório orgulho, inveja, avareza, é passível de pecado de depressão indolente, rancoroso, glutão, devasso.” Isso parece ter constituído a mais rematada tentativa de elevar e reforçar os padrões morais de que se tem registro; algo incomum a ponto de parecer intolerável. A reação das autoridades seculares foi característica. Em 1249, o bispo foi intimado a comparecer em pessoa perante o rei, a “expor razões de ter forçado homens e mulheres, contra sua vontade, sob pena de excomunhão, a se apresentar a ele a fim de oferecer evidências, sob juramento, em grave prejuízo da coroa”. O rei queixou-se de que tais reuniões interrompiam as atividades lícitas de seus súditos e os impediam de cumprir seus deveres. O bispo não recebeu qualquer apoio do Papa, que deplorou seu entusiasmo moral e certa vez teve um sonho em que Grosseteste o repreendia e “infligia-lhe um tremendo golpe com seu bastão”.

A maioria dos bispos não sujaria as mãos com visitas leigas. Para a imposição da lei moral, criaram o ofício do decano rural. Este lidava com casos locais de fornicação, calúnia, inadimplência do dízimo, perjúrio, abuso de confiança, usura, bruxaria, heresia, comprovação de testamentos e

blasfêmia. Os decanos detestavam essas tarefas, que não eram remuneradas. Contratavam *aparitores*^[47] ou intimidadores para apresentar os alertas episcopais. Esses homens eram pagos por resultados, mas acabavam se entregando a chantagens e eram, em geral, odiados. Os bispos, pois, recorriam aos supervisores eclesiais.^[48] De qualquer modo, em verdade apenas os pobres e humildes eram, na prática, forçados a se conformar ao ideal cristão ou seriam punidos em caso contrário. Os homens poderosos não tinham sua moral controlada pelos bispos, muito menos os decanos rurais. Quando, por volta de 1310, o decano de Wkerne apresentou uma admoestação episcopal a *sir* Alan Ploknet, foi agarrado pela garganta e forçado a comer a carta do bispo, com selo e tudo. O mesmo princípio valia para disciplinar o clero. O clero, que verdadeiramente trabalhava, vivendo de estipêndios, era pobre e podia ser chamado a prestar contas sem causar maiores problemas. O clero superior ou pluralistas — ambos costumavam ser anônimos —, que eram mais propensos que a maioria a violar a lei canônica ou dar mau exemplo, eram capazes de enfrentar os bispos nos tribunais. Porquanto os bispos tinham de pagar a quem movia tais ações, que podia muito bem ir a Roma, deixavam os infratores em paz. Por isso, o desenvolvimento do direito canônico, que em tese visava à elevação dos padrões morais do clero, na verdade dificultou seu aprimoramento.

A desvalorização dos bispos constituiu, para o clero como um todo, talvez a mais funesta consequência do programa de reformas do pontificado. A partir do século XI, eles perderam seu poder e independência com relação a aspectos como a liturgia, canonização, inspeção de abadias e conventos e definições legislativas e doutrinárias. Não passavam de linhas de comunicação para o Papa. Desse modo, os homens que aspiravam a mudar e melhorar a sociedade, a realizar uma revolução cristã, não mais, no geral, procuravam os bispados. Recorriam, em vez disso, aos filhos mais jovens de grandes magnatas territoriais e aos funcionários civis bem-sucedidos. Mantinham sua riqueza e *status* nominal. Muitos dos quinhentos bispos da

igreja latina podiam dizer que os tronos que ocupavam remontavam ao século II, ou, pelo menos, eram mais antigos que qualquer casa real próxima. Dessa forma, o episcopado tinha de ser tratado como uma das principais instituições da sociedade ocidental. Quando se fizeram tentativas de reformar a Igreja no século XV, começando pelo pontificado, era natural que, para tanto, se recorresse aos bispos e ao revigoramento do sistema conciliar. Contudo, estes provaram-se incapazes de realizar o trabalho. A coroa e o papado, entre eles, haviam destruído a outrora poderosa tradição de iniciativa e liderança episcopais. Nos concílios do século XV, os bispos tendiam a votar ou por nacionalidade, respondendo a instruções reais, ou no suposto interesse de Roma. A ideia de uma atuação independente, como um colégio internacional, fora perdida. Desgastara-se o vigor de uma instituição que tivera suas origens nos tempos do Novo Testamento.

A destruição da independência episcopal obviamente incrementou a autoridade papal dentro da Igreja; contudo, o principal beneficiário foi o Estado. O bispo ambrosiano constituía uma verdadeira restrição ao poder real, assim como ao do Papa. Com o bispo reduzido a um funcionário dignificado, o Papa viu-se em uma eminência solitária, frente a frente com o mundo secular. De fato, podia-se dizer que a política papal criara esse espírito secular e dele fizera um inimigo. A sociedade cristã do século IX, por exemplo, fora uma entidade. Não havia, então, nada como um “mundo clerical” e um “mundo secular”. As reformas gregorianas haviam gerado a ideia de Estado secular ao despojar o governante de suas funções sacerdotais. Durante algum tempo, isso acentuou o poder da Igreja ou pareceu fazê-lo. A superioridade do elemento sacerdotal na sociedade foi enfatizada e o elemento leigo rebaixado junto com a monarquia. Havia uma tendência a igualar o clero à “Igreja”. A longo prazo, isso foi fatal para todo o conceito da sociedade cristã. O elemento leigo, a princípio, foi colocado na defensiva, mas acabou respondendo por meio do desenvolvimento de seus próprios modos de pensar, externo às assunções do mundo clerical cristão.

Tais modos eram alheios ao cristianismo e, por fim, tornaram-se-lhes hostis. Além disso, a ideia de uma casta clerical militante, com todas as vantagens da aprendizagem superior e de técnicas jurídicas e gerenciais sofisticadas, a princípio ganhou todas. Todavia, o mundo secular aprendeu com seus métodos. No século XII, a justiça real estava uma ou duas gerações atrás do direito canônico, mas logo o alcançou. O antigo império foi destruído, mas os reis tomaram seu lugar. Aprenderam a manipular as técnicas legais e administrativas do pontificado e a copiá-las. A militância do interesse clerical provocou, no fim das contas, a resposta do interesse secular, representado pela coroa. Assim nasceu o anticlericalismo.

Vejam os casos da Inglaterra. Ela sempre mantivera um relacionamento peculiar e afetuoso com o pontificado. Os ingleses pensavam dever sua fé e civilização à missão de Gregório Magno e eram gratos por isso. A concessão do pálio aos arcebispos ingleses era considerada um favor extraordinário. Muitas igrejas inglesas tinham o nome dos SS. Pedro e Paulo, em tributo a Roma; e desde tempos muito remotos havia uma igreja inglesa, de Sta. Maria, na Cidade Eterna, mantida por um imposto inglês especial, o “Centavo de Pedro” (*Peter’s Pence*). Nenhum outro país pagava tal imposto. Fora, originalmente, um presente espontâneo dos reis ingleses e, no século X, tornou-se uma obrigação, paga pelo povo. A primeira nota de azedume insinuou-se durante o papado de Gregório VII, quando este escreveu a Guilherme I avisando que o imposto estava atrasado. Guilherme concordou que tinha de pagá-lo, mas, a partir de então, os ingleses passaram a tratá-lo como um fardo. Coletava-se muito mais do que seria de fato transferido a Roma, com a coroa garantindo sua parte. No século XII, estava padronizado em 299 marcos de prata anuais; porém, era pago esporadicamente — quando surgia a oportunidade, costumava ser retido, a fim de aborrecer o Papa — e, em geral, era tratado como um dispositivo de manobra diplomática. Quando, em meados do século XIV, o pontificado exigiu peremptoriamente seu pagamento, Eduardo III apelou ao Parlamento, que

de pronto declarou o imposto ilegal e inconstitucional, e este nunca voltou a ser pago.

Uma vez que uma coroa, bem como a linhagem real que a conduzia, estivesse segura, tinha pouco a temer de uma guerra total com o papado. O papa podia impor uma interdição, mas era difícil colocá-la em prática. Quando Inocêncio III entrou em discórdia com o rei João, alguns bispos ingleses permaneceram em seus postos; os cistercienses, reivindicando isenção, “tocavam seus sinos, gritavam seus cantos e celebravam o ofício divino de portas abertas”. João prosseguiu com seus deveres eclesiásticos normais e continuou suas obras de caridade — três marcos para os templários, quinze libras para os cônegos de Trentham e assim por diante. A interdição prosseguiu por seis anos e o rei parece ter recebido apoio geral. É verdade que a excomunhão de João, em 1209, criou uma situação amarga. Entretanto, quem mais perdeu foi a Igreja inglesa. As somas das terras eclesiais pagas ao tesouro subiram de 400 libras, em 1209, a 24 mil libras em 1211, o que não inclui os prejuízos dos cistercienses, que chegaram a ultrapassar 16 mil libras. No total, João recebeu mais de cem mil libras, destinadas ao financiamento de campanhas vitoriosas no País de Gales, Escócia e Irlanda. Caso João não tivesse, no tocante a questões bem diversas, antagonizado uma boa parte do baronato, sua submissão ao Papa teria sido desnecessária. Com efeito, em termos gerais, mesmo no zênite do pontificado (sob Inocêncio III), um rei que tratasse com prudência sua frente interna sempre poderia enfrentar até deixá-lo em um beco sem saída.

Assim, apesar do recrudescimento das reivindicações papais, o que os papas ganharam de fato dificilmente justificaria a aversão causada por suas exigências. Isso era particularmente verdadeiro no caso das provisões do pontificado para benefícios estrangeiros. Na Inglaterra, por exemplo, entre 1216 e 1272, houve seis provisões diretas do Papa para episcopados; sob Eduardo II, treze, de um total de 28; e, após 1342, tornaram-se norma — John Trilleck, consagrado bispo de Hereford em 1344, foi o último bispo

inglês não nomeado por provisão papal até a Reforma. Contudo, isso não significava que o poder pontifical estivesse aumentando. Pelo contrário. O sistema simplesmente era empregado conforme os desejos da coroa. Havia uma fórmula regular — por exemplo, na instituição do bispo de Norwich, em 1446:

Porquanto o senhor Papa recentemente proveu, na igreja de Norwich, (...) Walter Lyhert, o eleito de Norwich, bacharel em teologia, e o indicou como bispo e pastor desse lugar, segundo somos informados pelas bulas do senhor Papa, a nós dirigidas. (...) E, tendo em vista que o bispo renunciou perante nós aberta e expressamente a todas as palavras e a cada uma delas, contidas nas bulas, que são prejudiciais para nós e nossa coroa, e se submeteu-se com humildade à nossa graça; desejando agir, a esse respeito, de forma graciosa para com ele, aceitamos a fidelidade do bispo, e lhe devolvemos as temporalidades do episcopado. (...)

Nesse caso, como em virtualmente todos os demais, o rei nomeava e o Papa provia, mas o bispo, não obstante, era forçado a renunciar a tudo que fosse prejudicial na provisão. Além disso, o clero a caminho de Roma era forçado a pronunciar um juramento padrão, de que o apresentado pelo abade de Sto. Agostinho de Cantuária, em 1468, é típico: “(...) que você não promoverá nem fará com que promovam, na corte de Roma, nem em qualquer outro lugar além-mar, nada que possa ser daninho ou prejudicial ao rei de nossa terra soberana, nem à sua coroa, nem a qualquer de seus súditos; tampouco fará ou tentará qualquer coisa que possa ser contrária às leis desta terra”. Havia uma massa de estatutos muito severos para resguardar a posição real de que todas as decisões do Papa, ou qualquer coisa levada a cabo em seu nome na Igreja inglesa, deveriam antes ser filtradas pelo aparato real. Em tudo, exceto na doutrina, o rei era o verdadeiro líder da

igreja inglesa, muito antes de Henrique VIII oficializá-lo por meio de estatuto parlamentar.

Tal era a situação em praticamente todos os países ocidentais. Em alguns, é difícil identificar algum período em que o papado tenha sido bem-sucedido no solapamento do controle da Igreja nacional pela coroa. Na Espanha, por exemplo, a coroa mantinha o domínio desde o tempo dos visigodos. Os concílios do século VI, os mais antigos exemplos de cooperação entre a Igreja e o Estado na Europa cristã-bárbara, mostram a Igreja funcionando, na prática, como um departamento do Estado — e constituindo fundamentalmente uma subordinada sua. Eram os reis, não os bispos, que governavam a Espanha — e, com eles, a Igreja espanhola. A situação não mudou em nenhum aspecto essencial durante toda a Idade Média. Dessa maneira, um exame dos sínodos e concílios ocorridos em Castela e Aragão no século XIII, época em que poderíamos esperar encontrar o pontificado no alto, na verdade mostra uma subserviência quase total do clero às políticas real e estatal. A Igreja era protegida, e até mimada, pelo Estado: era, no entanto, uma Igreja cativa. No século XV, e mais ainda no XVI, o controle pela coroa foi intensificado, como estava ocorrendo em toda a Europa, por meio de concordatas e contratos formais que detalhavam os respectivos direitos da coroa e do papado, de forma a deixar claro que o interesse do Estado continuava supremo. O fato de que os princípios políticos e diplomáticos da Espanha dos Habsburgos pudessem coincidir, via de regra e de maneira geral, com as metas pontificais, ou de que a coroa espanhola se pudesse encontrar em total concordância com as posturas doutrinárias do Papa e as fizesse valer em seus territórios, não altera a determinação absoluta do Estado espanhol de controlar a cena eclesiástica — até o ponto de excluir por completo qualquer ação independente por parte do Papa. A Inquisição espanhola era, em essência, um órgão de poder real; uma de suas funções consistia em “proteger” a Igreja espanhola da influência de agentes externos, inclusive o pontificado. Daí a dominação da

Igreja pela coroa ter sido, talvez, mais abrangente na Espanha durante o século XVI que em qualquer outro Estado europeu, inclusive aqueles com um sistema protestante e erastiano. [49]

Também a França deixou de ser um campo eficaz para a penetração pontifical, visto que a monarquia começou a se estabelecer como a força dominante já a partir de princípios do século XIII. Os papas recorreram repetidas vezes ao poder francês para esmagar os Staufens. Podia-se dizer que, assim, substituíram um mestre em potencial por outro real. O papado, que ajudara a criar o império ocidental como força protetora no século VIII, o destruiu no século XIII sem tomar nenhuma providência de longo prazo no sentido de propiciar uma fonte de assistência alternativa. Entretanto, o papado ainda precisava de proteção; e, à falta de coisa melhor, tinha de recorrer a alguma das nações-estados emergentes. A escolha costumava recair sobre a França, até que, no século XVI, passou para a Espanha e Áustria. E os reis franceses, como os imperadores mais exigentes antes deles, tendiam a tratar o Papa como seu bispo supremo, em vez de como um poder independente. Assim, à medida que o século XIII avançava, escancarava-se uma lacuna entre a inflação das reivindicações papais e a deflação de sua verdadeira autoridade. Em 1298, por exemplo, pediram que Bonifácio VIII servisse de árbitro entre Eduardo I, da Inglaterra, e Filipe, o Justo, da França, em suas disputas gascãs. Foram designados examinadores e o Papa emitiu uma série de bulas. No entanto, no último minuto, sob pressão francesa, foi obrigado a admitir que havia agido, em suas palavras, “como uma mera pessoa particular, como o lorde Benedetto Caetani”.

Com efeito, pode-se dizer que a carreira do lorde Benedetto Caetani levou ao desmascaramento da figura do Papa. Antes dele, ainda havia certo poder misterioso em torno das demandas pontificais, uma possibilidade remanescente de que fossem satisfeitas. Após Benedetto, ficou evidente que a instituição atingira seu desenvolvimento máximo, como força física na política europeia, e só podia declinar. Bonifácio publicou *Clericos laicos* na

França, em 1296, e na Inglaterra no ano seguinte. Eduardo I retaliou determinando que os juízes retirassem a proteção proporcionada pelos tribunais aos clérigos que se recusassem a pagar os impostos e, ao mesmo tempo, instruiu os xerifes que se apropriassem e ocupassem as terras da Igreja. Na França, Filipe, o Justo, baniu a exportação de divisas. Dessa forma, o mundo secular reagiu com medidas materiais às ameaças espirituais da clerezia: foi um lembrete de que o clero necessitava da justiça real tanto quanto os reis precisavam da absolvição clerical — e de que o pontificado não podia sobreviver sem o ouro e a prata franceses e ingleses remetidos para Roma mais que as coroas da Inglaterra e da França podiam governar sem tributar o clero. Bonifácio não deu atenção a tais alertas e a contenda com a França atingiu um clímax. O Papa emitiu uma série de bulas na França — *Ausculda fili*, dirigida diretamente ao rei; *Super Petri solio*, ameaçando excomunhão; *Salvator mundi*, retirando todas as concessões e favores papistas anteriores; e *Ante promotionem*, ordenando que todos os prelados franceses viessem a Roma para um concílio, com o objetivo de preservar as liberdades da Igreja. Em 1302, Filipe obteve apoio unânime dos Estados Gerais ^[50] franceses para sua política antipapista. Em abril de 1303, Bonifácio emitiu um ultimato ameaçando excomunhão e uma interdição até setembro. Em junho, Filipe acusou Bonifácio, no tribunal do Louvre, de eleição ilegal, simonia, imoralidade, violência, irreligião e heresia e a corte deu a autoridade da coroa para que o Papa fosse capturado. Guilherme de Nogaret, que havia apresentado as acusações em nome de Filipe, prendeu o Papa, em Anagni, em 7 de setembro, um dia antes da expiração do ultimato, usando homens escolhidos entre os inimigos do Papa em Roma e adjacências. Bonifácio logo foi libertado, mas morreu em outubro. Foi o fim da inspiração divina do pontificado. Este descobrira, mais uma vez, que o poder secular, por inferior que fosse, era necessário à proteção da Santa Sé. Dois anos depois, o papado mudou-se, das desordens de Roma para a tranquilidade e o conforto de Avignon, sob a guarda do poder francês. Aí

seguiu-se o “cativeiro na Babilônia”, o Grande Cisma, a época conciliar e, em seu devido tempo, a restauração de um pontificado independente. Mas, nesse ínterim, o Estado nacional e secular já teria nascido e a sociedade cristã total deixado de existir.

Pode-se indagar: após a derrota decisiva das pretensões papais pelos monarcas seculares, por que o sistema clerical, irradiado do pontificado, continuou a sobreviver durante tanto tempo? A resposta não é simples. É claro que o sistema era intrinsecamente forte e ramificado. Era o único sistema internacional na Europa, com uma direção centralizada e um tentáculo em cada vila. Suas raízes eram muito profundas e dominava uma imensa área do comportamento humano. No tempo de Bonifácio, o sistema canônico já estava plenamente desenvolvido — só restavam detalhes a ser acrescentados — e teria sido extremamente difícil dissociá-lo. Abordava uma série de questões que a lei e a autoridade seculares não tocavam. O aparato necessário para substituí-lo não estava disponível, então, e teria de ter sido improvisado. Por isso, e por uma variedade de outros motivos, os reis opunham-se a mudanças. Desde que o papado estivesse disposto, na prática, a entrar em acordo com eles, ficariam satisfeitos por deixar o debate teórico por resolver e por discutir. No todo, era mais simples e claro lidar diretamente com o pontificado que com um clero nacional fora de controle. Quanto à tributação clerical — o tema que mais importava aos reis —, Papa e rei concordaram em dividir o espólio, como ocorrera no caso da nomeação dos bispos; chegaram ao mesmo acordo no tocante a benefícios menores. É evidente que a coroa, cada vez mais, ficava com a parte do leão; não obstante, provavelmente isso teria ocorrido de qualquer modo. A manutenção do sistema do direito canônico dominado pelo papa possibilitava a condução de tais transações de maneira digna e dentro da legalidade, ao menos mantendo as aparências. Nada havia de cristão, nem sequer de religioso, nesses acordos. Eram, sob todos os aspectos, moral e socialmente inferiores ao ideal carolíngio de clérigo e leigo, cada qual no

papel que lhe coubera, trabalhando juntos no sentido de erguer uma cidade terrena agostiniana sobre os preceitos das Escrituras. Com o novo sistema, de fato, os principais clérigos e leigos conspiravam juntos no sentido de explorar a Igreja basicamente para fins mundanos. Todas as classes de posses se beneficiavam, de um modo ou de outro. Enquanto fosse desejável para as diversas coroas sustentar as instituições e doutrinas da Igreja e defender suas propriedades e privilégios, não havia grandes possibilidades de mudança. No momento oportuno, e em determinadas regiões, os governantes seriam persuadidos pelos reformadores de que era seu dever religioso corrigir certas questões; isso já seria outra história.

Não obstante, muito embora o sistema perdurasse, perdeu seu apelo junto à imaginação popular. Na alta Idade Média, a Igreja havia representado tudo que havia de progressista, esclarecido e humano na Europa; fizera, como vimos, uma gigantesca contribuição material para a ressurreição da civilização das cinzas e para a elevação dos padrões. Criara um continente (com todas as suas imperfeições) em uma imagem benigna. No século XI, e mesmo no XII, a Igreja — significando, agora, basicamente o clero — ainda preservava sua identificação com a mudança melhoradora. Em algumas esferas, as reformas gregorianas foram, sem dúvida, populares. Muitas diferentes categorias de pessoas, por uma série de motivos, aclamaram um poder alternativo à coroa ou (com maior frequência) um contrapeso clerical para o senhor secular local. Então, entre 1150 e 1250, deu-se uma transformação fundamental. A justiça real foi aperfeiçoada e as cortes feudais foram relegadas ao segundo plano. As fontes de renda clericais começaram a ser vistas como exações e os privilégios da clerezia como abusos. A Igreja, como instituição hierárquica, deixou de ser vista com afeição e respeito; como fenômeno poderoso, continuou inspirando reverência e temor, mas a obediência que se lhe prestava era matizada por um elemento crescente de hostilidade.

Acima de tudo, a Igreja oficial começou a ser associada a exações financeiras. Há indícios do processo já em fins do século XII. Em seguida, nas décadas iniciais do século XIII, surgem as primeiras evidências de fato, nos níveis inferiores, de resistência ao pagamento do dízimo e, nos círculos mais cultos, de inequívoco anticlericalismo. Um desses episódios ocorreu em 1238, durante a visita de um legado papal a Oxford. Começou de modo amistoso, com os estudantes-copistas fazendo uma breve visita aos aposentos do legado. Contudo, houve então um mal-entendido linguístico e sua admissão foi negada de forma rude pelo mordomo italiano do legado. De imediato, a atmosfera mudou e aflorou a hostilidade latente. Os estudantes forçaram a entrada. Um pobre capelão irlandês, que por acaso estava mendigando na porta dos fundos, teve uma bacia de água fervente atirada-lhe ao rosto pelo irmão do legado. Teve início uma briga generalizada, com os copistas gritando: “Onde está aquele usurário, simoníaco, ladrão de rendas e insaciado por dinheiro que, pervertendo nosso rei e subvertendo nosso reino, saqueia-nos para encher cofres estrangeiros?” O legado teve de fugir para se salvar e houve longas e complexas consequências legais.

Esse tipo de incidente não era comum no século XIII. A grande mudança sobreveio nos cem anos seguintes. Mesmo por volta de 1300, dificilmente se punha em dúvida a supremacia espiritual do papa ou a validade de suas determinações e atos legislativos. Em torno de 1400, a *plenitudo potestatis* pontifícia, bem como todo o sistema eclesiástico medieval, era desafiada aberta e repetidamente. Naturalmente, a intensidade e as questões sujeitas a críticas variavam de um lugar para outro. A Inglaterra, por exemplo, amadureceu em termos linguísticos e culturais no século XIV, e uma xenofobia emergente, alimentada à força pela guerra com a França,^[51] identificava o papado — e, por conseguinte, a Igreja — como uma instituição internacional partidária da causa francesa. Era lugar-comum afirmar que “o Papa é francês, mas Jesus Cristo é inglês”. Por outro lado, a

identificação do pontificado com a França no século XIV não o tornou mais popular junto aos franceses; pelo contrário. O papado jamais se recuperou, de fato, da mudança para Avignon. Perdeu a magia da ligação com o império. Muito mais importante, já não era mais associado ao poder irradiante do apóstolo Pedro morto. É verdade que, no século XIV, o comércio de relíquias já se encontrava, predominantemente, em declínio (quando os papas se mudaram de volta para Roma, estava praticamente morto); ou talvez se deva dizer que as relíquias já não inspiravam uma crença total e um verdadeiro medo, mas, em vez disso, apelavam para a superstição residual de todos. Por outro lado, os papas em Roma eram um fato metafísico, acima de tudo o mais; em Avignon, não passavam de uma instituição.

Em 1300, duzentas mil pessoas foram a Roma para o jubileu;^[52] os cristãos não iam a Avignon, a não ser a negócios. Esta funcionava com muito mais eficiência que a antiga cúria romana. Era mais centralizada. Avignon gerava mais atividades missionárias que Roma e um volume muito maior de diplomacia. Era um tribunal brilhante, com até trinta cardeais residentes, cada qual com seu palácio. Mas era totalmente desprovida de atmosfera espiritual. O Parlamento inglês a denominava oficialmente de “a pecaminosa cidade de Avignon”. Suas preocupações eram poder, lei e dinheiro. Petrarca escreveu:

Aqui reinam os sucessores dos pecadores pobres da Galileia. Esqueceram bastante suas origens. (...) Babilônia, lar de todos os vícios e infelicidade (...) não há piedade, não há caridade, fé, reverência, temor a Deus, nada santo, justo, sagrado. Tudo o que já se ouviu falar ou leu sobre perfídia, logro, orgulho, despudor e devassidão irrestrita — em suma, todos os exemplos de impiedade e mal que o mundo tem a mostrar estão aqui reunidos. (...) Aqui se perdem todas as coisas boas: primeiro a liberdade,

depois, sucessivamente, o repouso, a felicidade, a fé, a esperança e a caridade.

Durante o regime de Avignon, o próprio aparato central da Igreja tornou-se basicamente uma organização de levantamento de fundos. Só na França, havia 23 coletores pontifícios, com suas equipes, distribuídos pelos treze arcebispados; e, na Biblioteca do Vaticano, há, ainda hoje, 22 imensos volumes manuscritos imensos contendo petições e cartas relativas a disposições estabelecidas por provisão papal, a principal fonte da riqueza pontifícia.

As fontes são, na verdade, por demais fragmentárias para fornecer estimativas acuradas do que recebia a Igreja como um todo, bem como o papado em particular. Na Inglaterra, o clero, com um por cento da população, dispunham de cerca de 25 por cento do produto interno bruto. Isso, na média. Em algumas partes da França e da Alemanha, a Igreja era mais rica e possuía entre um terço e metade de todos os bens imóveis. Ao pontificado destinava-se a nata da renda eclesiástica, sob a forma de anatas; e recebia somas enormes diretamente do público. Na imaginação popular, a Igreja era considerada ainda mais rica do que era de fato. Em 1376, por exemplo, uma petição da Casa dos Comuns declarava que as somas recebidas do clero inglês pelo pontificado, sob a forma de anatas, totalizavam cinco vezes a receita da coroa inglesa. Isso era, claramente, um absurdo. É evidente que, no início do século XV, a imagem da Igreja era financeira, não espiritual. Adam de Usk, um impudente advogado eclesiástico do País de Gales, ficou, entretanto, chocado com sua primeira visita a Roma, por volta de 1415: “Em Roma, tudo é comprado e vendido. Os benefícios são dados não por mérito, mas para o lance mais alto. Todos que têm dinheiro o mantêm no banco do mercador, para intensificar seu progresso. (...) Assim como, pois, durante a antiga dispensação, os milagres pararam de ocorrer quando os sacerdotes foram corrompidos pela

venalidade, da mesma maneira temo que acabarão cessando sob a nova; o perigo batendo diariamente às portas da própria Igreja.”

No geral, esse tipo de crítica tendia a vir do clero. Os leigos não se importavam com a forma como os clérigos obtinham suas nomeações, desde que fossem homens decentes e cumpridores de seus deveres. No entanto, havia certas exações que atingiam todas as classes e causavam um profundo e crescente incômodo. A maior parte delas se tornou flagrante, passando a ser encarada como abuso nos séculos XIII e XIV. Talvez as piores fossem as mortuárias, um subproduto clerical do *heriot* feudal, ou taxa funerária. Podem ter sido voluntárias a princípio, como foram tantos dos pagamentos à Igreja; ou cobradas com base na premissa de que o morto não conseguira pagar todos os seus dízimos, de modo que sua segunda melhor propriedade caberia à Igreja, como compensação. Fundamentava-se na lei secular. Com efeito, variava imensamente. Uma norma comum era que a família do morto entregasse sua cama ou leito para o pároco. Isso já causava ressentimentos no início do século XIII. Inocêncio III escreveu para seus legados franceses, em 1204: “Avisar o clero para que não use de exações opressivas nem de importunidade desonrosa com relação ao leito que é trazido com os cadáveres a suas igrejas; por outro lado, tomem o cuidado de induzir os leigos por meio de avisos diligentes no sentido de manter ativo esse louvável costume.” Por que louvável? É difícil imaginar algo mais calculado para escandalizar que tal ato imposto sobre uma família enlutada. O que o tornava tão odioso era o fato de ser aplicado aos muitos pobres. O abade de Schwanheim podia exigir um *heriot* “de qualquer um que possuisse terra suficiente em seus domínios para comportar um banquinho de três pés”. No continente, determinadas abadias podiam requisitar até um terço dos bens do morto. Não havia nada semelhante na Inglaterra. Assim, o vigário de Morstow demandava “os melhores trajes para o dia de cada paroquiano falecido na referida paróquia”; e o reitor de Silverton, “o segundo melhor bem, ou o melhor”. Por vezes, os detentores de terras

clericais obtinham mortuárias duplas, como senhor e como reitor; assim, o abade da Abadia de Gloucester ficava com a “melhor besta [de seus arrendatários] como senhor, e com outra como reitor”. As mortuárias eram cobradas em caso de morte tanto da esposa quanto do marido; e, caso um homem morresse longe de casa, sua dívida era cobrada, às vezes, em duas paróquias. Havia ocasiões, em uma mesma paróquia, em que tanto o reitor quanto o vigário faziam suas exigências.

As mortuárias eram tão odiadas, e causaram tantos problemas, que as autoridades seculares tentaram bani-las. Entretanto, na última parte do período medieval, a igreja, como organização, tornara-se insensível para com essa espécie de moral; além disso, estava imbuída da filosofia do direito canônico, que tendia a asseverar que o abandono de um direito consuetudinário poderia ser, de fato, pecaminoso. Pierre Albert, grão-prior de Cluny, defendendo-as no Concílio de Basle, entre 1431 e 1443, foi incapaz de apresentar qualquer justificação intrínseca, proveniente das Escrituras ou natural, e fundamentou-se por completo na tradição: “Assim, esse costume começou como um filhote de leão, gerado, a princípio, como um aborto e, em seguida, intensificado pelas lambidas da mãe (...) isso é acelerado por um curso de tempo ininterrupto e pelo consentimento, seja tácito, pela mera concessão e pagamento da coisa.” Com efeito, as mortuárias, amiúde, eram negadas; então, o clero pode tê-las tomado à força. Por isso, ocasionavam-se tumultos, como sabemos com base nos relatórios apresentados às autoridades. Ou um homem podia realizar transferências de suas posses antes de morrer — o que, porém, não raro era invalidado por lei (a Igreja era a encarregada dos testamentos). Em Zurique, um homem tinha de ser capaz de caminhar até uma distância de dois metros de sua casa, sem cajado, muletas e ajuda, para poder realizar uma transferência considerada válida. O método mais usual de fazer valer a lei, entretanto, era simplesmente recusar o enterro até que os bens fossem entregues. Pierre Albert reconhecia que isso poderia ser considerado simonia, mas acrescentou: “Nesses casos, que o

cadáver seja enterrado antes e só então mova-se uma ação contra os herdeiros.” Os juízes da Igreja defendiam avidamente o costume também por tratar-se de uma parte importante da receita do clero trabalhador malremunerado, que não tinha acesso ao sistema de pluralidades. [53] Nas palavras de um advogado do século XVI, “os curas tinham mais amor às mortuárias que às próprias vidas”; e “assim sendo, em muitos lugares emerge grande divisão e rancor entre [clero e leigos]”. O abuso prosseguiu, tendo, inclusive, recrudescido, até a Reforma. Em 1515, o Parlamento queixou-se a Henrique VIII de que os sacerdotes “recusam-se diariamente a buscar e receber os cadáveres dos finados (...) a menos que alguma boa joia, traje, tecido ou outro item de valor, tal como os supramencionados, seja-lhes oferecido”. Após um grande escândalo, Henrique VIII (1529) regulamentou as mortuárias, abolindo-as por completo para pessoas que morressem com menos de dez marcos em bens móveis; todavia, os problemas não acabaram, enquanto elas não foram eliminadas de todo — “poucas coisas havia nesses domínios que causassem mais controvérsia”, escreveu um elisabetano, “entre o povo, que quando [as mortuárias] eram impostas”.

As mortuárias provocavam querelas com o clero em todos os níveis da sociedade. Em geral, os cidadãos eram mais propensos a causar problemas que os camponeses. Foi a recusa de um londrino a entregar a mortalha de seu filho como mortuária que levou ao célebre “assassinato na torre dos *lollards*”, [54] em 1515, verdadeiro prenúncio da Reforma inglesa. Não obstante, os cidadãos do final da Idade Média não eram exatamente antieclesiásticos por natureza. Sustentavam um imenso número de clérigos — aproximadamente vinte vezes a quantidade *per capita* de hoje. A maioria destes era paga por contribuições voluntárias ou a partir de dotações. Um levantamento dos testamentos urbanos mostra que os cidadãos mais prósperos, pelo menos, deixavam uma enorme porcentagem de suas propriedades para fins religiosos ou obras de caridade. Da mesma maneira, as somas com que contribuía para a construção ou reconstrução de suas

igrejas paroquiais, nos séculos XIV e XV, eram imensas. A grande maioria das igrejas medievais inglesas que sobreviveu, por exemplo, foi reconstruída no estilo perpendicular,^[55] de cerca de 1320 em diante — em geral, as naves, em oposição aos coros, que eram responsabilidade do reitor. Tampouco gastavam seu dinheiro unicamente na estrutura de pedra: os paroquianos erguiam suntuosos tirantes, arquivoltas, abóbadas cilíndricas, caixotões, vigas em balanço e iconostases para capelas e para a abside, púlpitos entalhados de carvalho, atris, tampas para pias batismais e bancos de igreja, além de retábulos e efígies de alabastro; e apresentavam coturnos, cálices, vestes, toalhas para altar, sinos, crucifixos, lamparinas e turíbulos em quantidades prodigiosas, a julgar apenas pelos que chegaram até os dias de hoje. Seria verdade dizer que os leigos das vilas e grandes cidades gastavam mais na construção e adorno das igrejas, no fim da Idade Média, que o clero. Contudo, o dinheiro era aplicado, basicamente, nos aspectos da religião que guardavam uma relação direta com suas próprias vidas e se encontravam ao alcance de suas casas e oficinas: na igreja paroquial ou, mais ainda, em milhares de capelas doadas^[56] e guildas religiosas a que pertenciam (só em Norwich havia 164 guildas em 1389). Podia-se chamar de egoísta tal forma de religião; com efeito, toda a tendência do cristianismo naqueles séculos — conduzido pelo clero como casta — era no sentido da satisfação dos interesses pessoais na eternidade. O clero lançava mão de seus privilégios e os leigos, de seu dinheiro (quando o tinham) para comprar os meios mecânicos da salvação. A ideia da comunidade cristã anônima, tão poderosa em tempos mais remotos, foi relegada a segundo plano.

Um exemplo notável dessa tendência era a construção, manutenção e funcionamento das catedrais medievais. Há uma longa série de ilusões comuns a respeito dessas instituições. Em primeiro lugar, não eram construídas pelo clero, nem pela comunidade, mas por trabalhadores profissionais, de maneira estritamente assalariada. Isso é deixado evidente pelos rolos sobre as construções e outros documentos. Quando os clérigos

tomavam parte, era algo digno de nota; daí os registros do cartulário de Gloucester: “Em 1242 foi concluída a nova abóbada sobre a nave da igreja, não por meio do auxílio externo de trabalhadores profissionais, como antes, mas pelas mãos vigorosas dos monges aí residentes.” Durante a construção do novo coro em Lincoln, entre 1191 e 1200, obra do pedreiro-mestre leigo Geoffrey de Noiers, o bispo, Hugo, o Burgúndio, “não raro carregava o cocho de pedra talhada ou de cal para a construção”. Todavia, eram casos excepcionais. O bispo ou capítulo, ou ambos, financiavam o esquema de construção e um membro do capítulo era nomeado *custos operis* ou supervisor, mas seus deveres eram puramente administrativos. Elyas de Derham, que fora pedreiro-mestre, projetista e zelador das obras de Henrique III em Winchester, mais tarde foi feito cônego de Salisbury e encarregado da construção de sua catedral — o único caso de uma catedral construída como uma única peça, no espaço de uma vida (25 anos); mas, ainda assim, o *cementarius* ou pedreiro-mestre, durante a maior parte do tempo da construção, era um profissional leigo, um certo Robertus. O pedreiro-mestre era, de fato, o projetista, construtor e controlador. Mestre Robert construiu a Abadia de St. Albans, no período posterior a 1077; mestre Andrew, a nave da catedral antiga de S. Paulo, a partir de 1127; Guilherme de Sens, o coro de Cantuária, a partir de 1174; Guilherme Ramsey trabalhou em Cantuária e Lichfield no segundo quarto do século XIV; Guilherme de Colchester erigiu a torre central de York, a partir de 1410, e Thomas Mapilton trabalhou na Abadia de Westminster, entre 1423 e 1434, e assim por diante. Por vezes, os carpinteiros-mestres exerciam papéis cruciais — dos quais o exemplo notável é Guilherme Hurley, que ergueu o célebre Octógono da catedral de Ely,^[57] na década de 1320. No entanto, os pedreiros-mestres, que podem ser identificados em cerca de trezentos casos, eram, quase sempre, os homens que importavam. Tratava-se de figuras formidáveis. Viajavam em grande estilo, com um séquito, como se sabe com base em suas despesas, e eram, por vezes, senhores feudais subvencionados,

ou isentos do serviço de júri ou outros deveres maçantes. Não era incomum possuírem pedreiras e atuar como consultores de arquitetura para diversas catedrais e outras estruturas eclesiásticas (e seculares) importantes. Essas figuras grandiosas, convocadas de longe, podiam gerar ressentimentos locais: quando Henrique IV emprestou seu pedreiro-mestre para York por volta de 1410, os habitantes locais “conspiraram para matá-lo e a seu assistente” — e que este foi, de fato, morto.

A engenharia era uma atividade puramente secular. Especialmente em Exeter e York, os rolos sobre as construções fornecem detalhes a respeito de longos períodos (muito embora haja lacunas importantes). Na Inglaterra, com exceção do período normando, quando se recrutou mão de obra saxônica (em Durham, por exemplo), os trabalhadores eram todos profissionais e tinham de ingressar em fraternidades. Em muitas partes da Europa Central e da Espanha, empregou-se mão de obra recrutada; e, na Inglaterra, também, recrutavam-se artífices, mas somente para trabalhar em fundações reais e fortalezas. Não há evidências de que a obrigatoriedade se aplicasse aos prédios eclesiásticos que não fossem instituídos pela coroa. E é evidente que não era o caso de mão de obra voluntária não qualificada — as guildas não o teriam permitido. Os monges ou capítulos das catedrais tinham de pagar as taxas vigentes. Não se tratava de uma obra por amor. Com efeito, empregavam-se esforços constantes e persistentes no sentido de definir regras e horas de trabalho e implementá-las. Isso é atestado pela sobrevivência — particularmente em Ely, Winchester e Gloucester — de milhares de “marcas de banqueiros” em pedras individuais, que possibilitavam que os pedreiros fossem identificados e seu trabalho, contabilizado e verificado. O rolo sobre a construção de York, de 1370, observa que “todos os seus horários e horas serão revelados por uma fatura, para tal disposta”; deviam pôr-se ao trabalho “tão cedo quanto possam enxergar o bastante à luz do dia e aí devem permanecer em atividade por todo o dia, enquanto puderem enxergar o bastante para o trabalho”.

Disponham de uma hora, à tarde, para uma refeição, e “todos os seus horários e horas serão revelados por um sino, para tal disposto”; um preguiçoso foi “punido por meio da redução de seu pagamento”. Esse mandado foi estabelecido em 1344, após um relatório ao capítulo ter revelado negligência, ociosidade e indisciplina, nas quais todos, do pedreiro-mestre ao carpinteiro-mestre, estavam implicados. O mestre admitiu haver perdido o controle; os homens eram desobedientes e insubordinados; tinha havido greves entre os operários, roubos de madeira, pedra, cal e cimento e grandes prejuízos, em virtude de negligência e incompetência.

Os itens mais dispendiosos eram os salários e a compra e transporte de pedra e cal. Tudo isso tinha de ser pago a preços de mercado. É verdade que a coroa, por vezes, ajudava, permitindo que bens a granel viajassem sem pagar pedágio. Guilherme I, generoso benfeitor da Igreja, deu ao bispo Walkeleyn, de Winchester, permissão para cortar tanta madeira da Floresta de Hempage quanto seus homens fossem capazes de remover em quatro dias e noites; ficou furioso quando o bispo trouxe uma “tropa incontável” e desnudou uma grande parte da floresta. Tamanha generosidade tornou-se quase desconhecida no final da Idade Média. O dinheiro e os recursos reais destinavam-se, exclusivamente, a fundações em nome do rei — outro exemplo do crescente egocentrismo religioso. A construção de catedrais implicava a arrecadação de quantidades gigantescas de dinheiro vivo. Bispos abastados da corte, como Stapleton, de Exeter, ou Wykham, de Winchester, ofereciam pessoalmente grandes somas. Todavia, a maior parte da quantia tinha de ser recolhida por meio da venda de privilégios espirituais. O braço do coro da catedral de S. Paulo, do século XIII, foi financiado por indulgências de quarenta dias, vendidas em todo o país e até no País de Gales. O rolo sobre a construção de Exeter, datado de entre 1349 e 1350, discriminava um pagamento de oitenta xelins para que um escriba redigisse oitocentas indulgências para vender para colaboradores dos fundos da construção. Também era possível arrecadar dinheiro mediante penitências

financeiras; o sistema foi submetido a um exame crítico em um livro publicado em 1450 por Thomas Gascoigne, o ortodoxo ferrenho, mas reformista, reitor de Oxford. Diz ele que, nos esforços desesperados para levantar fundos para York, a maior e mais cara de todas as catedrais inglesas, as paróquias estavam sendo “enviadas” a levantadores de fundos profissionais, que se apropriavam de grande parte dos lucros. Havia, também, missões francamente súplicas, dirigidas por *quaestores*, muito utilizados em York, e também passíveis de abusos; existiam ainda guildas de benfeitores constituídas com o objetivo de levantar somas regulares — cujos membros eram compensados por privilégios, isenções e similares. Os privilégios, o direito de emitir indulgências e outras bugigangas espirituais tinham de ser obtidos em Roma (ou Avignon) e, da mesma forma, pagava-se por eles. Assim giravam as engrenagens da Igreja. Nada era de graça. Ainda assim, o dinheiro para a construção não raro acabava; esse é o principal motivo por que as catedrais parecem ter demorado tanto para ser concluídas: um século para a nave da catedral antiga de S. Paulo, 150 anos para a nave da Abadia de Westminster; havia grandes obras em andamento em York, entre 1220 e 1475, e em Lichfield, entre 1195 e 1350.

De qualquer modo, para que servia a catedral? Originalmente, constituía a única igreja da diocese, ou, pelo menos, a única onde podiam ser administrados todos os sacramentos. Além disso, tendia a se tornar o santuário de relíquias valiosas (e chamarizes de dinheiro). Tomás Becket financiou, postumamente, grande parte da reconstrução de Cantuária, no fim da Idade Média. O corpo de Eduardo II, vítima de um assassinato brutal e, aos olhos de muitos, martirizado,^[58] financiou o magnífico coro perpendicular da Abadia de Gloucester. Entre os mais populares estavam Cutberto, em Durham, Edeltrude, em Ely, Guilherme de Perth, em Rochester, Swithun, em Winchester e Wulfstan e Osvaldo, em Worcester. Uma catedral sem um santo bem conhecido estava privada de uma importante fonte de receita; por esse motivo, empreendiam-se esforços no

sentido de assegurar a canonização, por Roma, de pessoas enterradas na estrutura; Roma, entretanto, tinha de ser adulada e paga. Ainda assim, havia santuários de muitos santos não oficiais, cujo *status* jamais foi regularizado por Roma — como, por exemplo, o bispo Bitton, em Wells, que curava dor de dente, e, em York, o arcebispo Richard Scrope, executado como rebelde. Quase todas as personalidades da realeza ou principescas que tiveram um fim trágico podiam vir a ser veneradas, independentemente de seus verdadeiros méritos: assim, Thomas, conde de Lancaster, executado por Eduardo II em 1322, atraiu um culto entusiástico na Catedral de S. Paulo, até que o rei, irritado, ordenou que se removessem seus restos.

Esses sacrários, quase sempre, localizavam-se no coro ou santuário, separados do resto da catedral por portões de ferro maciço. Só eram abertos em momentos preestabelecidos, quando o público tinha permissão para entrar em grupos, mediante o pagamento de uma taxa. Fora isso, jamais ultrapassavam a nave. Na verdade, é difícil ver as catedrais a serviço dos cristãos como um todo. Eram erguidas basicamente para o clero e as classes superiores e, até certo ponto, para cidadãos abastados. O braço do coro (*choir-arm*) era uma capela reservada exclusivamente para os cônegos em uma catedral secular ou o convento, em uma catedral monástica. Os leigos não desempenhavam nenhum papel nos serviços, e, com efeito, enquanto permanecessem na nave (onde não havia bancos nem cadeiras), o altar-mor era obscurecido pela tela ou *pulpitum*. Por vezes, nem era construída uma nave, como em Beauvais. Em geral, esta constituía um amplo vestíbulo para o coro, utilizado para fins profissionais. Não visava à adoração leiga, a menos onde, como no caso de umas poucas catedrais, sua construção envolvera a demolição de uma igreja paroquial. Então, era estabelecido e posto em funcionamento um altar. Todavia, as naves eram, em sua maioria, lugares grandes, vazios e sujos, sem a decoração elaborada da parte “clerical” do prédio. Amiúde, eram empregadas para fins comerciais. Em 1554, no reinado de Maria “Sangrenta” (“*Bloody*” *Mary*),^[59] a corporação da cidade

de Londres proibiu o uso da nave da Catedral de S. Paulo como atalho entre o rio e os mercados para carregar barris de cerveja ou frutas e peixes.

Em alguns casos, o público podia ficar nos transeptos. O mais comum é que essas e outras partes da catedral fossem ocupadas por capelas doadas, financiadas pelos testamentos de ricos, para que se rezassem missas diárias por suas almas, e às quais apenas as famílias dos doadores eram admitidas. As capelas gradualmente ocuparam todo o espaço vazio, junto com altares extras para que fossem rezadas missas para os mortos — pelas quais também era preciso pagar. A partir do século XIV, de fato, as catedrais tornaram-se um acúmulo de capelas e altares sob um teto para a interminável série de missas pelas almas de benfeitores leigos e eclesiásticos. Mesmo no princípio do século XIII, antes que as missas comemorativas se popularizassem, Durham já havia acumulado mais de sete mil por ano; mais tarde, contabilizava dezenas de milhares. Também é a partir do século XIII que data a prática de enterrar prósperos leigos e eclesiásticos dentro da estrutura. Até então, fora raro, exceto para os fundadores; mesmo os primeiros reis e rainhas de Kent foram enterrados do lado de fora, no terreno da catedral de Sto. Agostinho de Cantuária. Então, em 740, o pontificado decretou que os arcebispos poderiam ser enterrados no interior de sua catedral; desde então a norma foi ampliada até que, a partir de 1250, tornou-se uma questão de dinheiro — daí os ricos e bem-nascidos se atravancarem no interior. Sobre essa asserção visual do fato de que o dinheiro podia contar no mundo por vir, tanto quanto neste, pairavam as dramáticas ameaças do edifício, com as necessidades da arquitetura de pedra — esta substituíra progressivamente a madeira — determinando, em grande medida, a forma, ao mesmo tempo em que o tamanho tornou-se, por assim dizer, uma afirmação arrogante do poder e distinção da classe clerical, bem como de seus benfeitores leigos, cujos ossos encontravam-se abrigados sob o solo. A vanglória levou, na Inglaterra, ao comprimento (a nave da catedral de S. Paulo media 178 metros de comprimento; a de Winchester, 160) e à

altura na França (começando com a catedral de Notre Dame, de cerca de 1165, com 33 metros, e depois saltando a cada catedral sucessiva na Île de France^[60] — Chartres, com 35 metros, Reims, com 38, Amiens, com 43, e culminando com Beauvais, com 47. Quando, no século XVI, as relíquias ficaram desacreditadas e as missas pelos mortos foram proibidas no norte europeu, as catedrais perderam muito de sua razão de ser; os reformadores radicais ficaram confusos quanto ao que fazer com elas. Não é de admirar; uma análise da construção, do crescimento e funcionamento das catedrais explica muitos dos motivos por que ocorreu a Reforma.

O “cristianismo mecânico”, como poderíamos chamá-lo, era conduzido de acordo, nas cidades, basicamente pelos cidadãos “respeitáveis”, e mais em particular pelo benfeitor abastado. E no campo? A esmagadora maioria de igrejas paroquiais, como indicam documentos como o *Domesday Book*,^[61] era propriedade particular — das quais se esperava que gerassem lucro. O bom atendimento do campesinato pelos sacerdotes dependia, em grande parte, da fertilidade do solo e do nível geral de prosperidade. Os padres tendiam a se concentrar nas cidades ou nos distritos rurais mais prósperos. Em tese, supunha-se que todo adulto tivesse conhecimento de elementos básicos da fé. Um antigo decreto carolíngio estabelecia que “todos os homens devem ser constrangidos a aprender o Credo e o Pai-Nosso, ou a profissão de fé”. As sanções, para os homens, eram “apanhar ou abster-se de toda e qualquer bebida, exceto água”, e, para as mulheres, “chicotadas ou jejum”. Essas disposições não podiam ser cumpridas, porquanto o clero treinado era inexistente ou não desejava viver em distritos rurais. A maioria dos sacerdotes do campo era composta por homens, eles mesmos, ignorantes, ainda que, em teoria, devessem ser alfabetizados. Isso era objeto de queixas amargas por visitantes e outros dignitários em todos os países, ao longo de toda a Idade Média. Em 1222, de dezessete sacerdotes que pagavam as anatas recolhidas pelo reitor e pelo capítulo de Salisbury, cinco eram incapazes de interpretar a primeira frase da primeira oração do cânon.

Exemplos assim são intermináveis. Guillaume le Maire, bispo de Angers no princípio do século XIV, reclamou que havia, entre seus sacerdotes, “inúmeras pessoas miseráveis, de vida abjeta, absolutamente indignas em termos de aprendizado e moral (...) de cujas vidas execráveis e perniciosas ignorância emanam infinitos escândalos, os sacramentos eclesiais são desprezados pelos leigos e, em muitos distritos, o povo leigo tem os sacerdotes em conta de mais vis e ignóbeis que judeus”. Era um problema de pobreza e educação. Os bispos podiam muito bem lamentar-se: por que não faziam nada? A seleção e treinamento do clero eram de responsabilidade do bispo; entretanto, nenhum deles construiu um único seminário durante toda a Idade Média — não havia nada parecido antes do século XVI. Tampouco algum bispo, até onde sabemos, instituiu fundos diocesanos tendo em vista aumentar os estipêndios dos sacerdotes mais pobres e, assim, melhorar sua “vida abjeta” — muito embora tais fundos de equalização tivessem sido utilizados na Igreja primitiva.

A verdade é que a Igreja tendia a ser hostil aos camponeses. Entre estes, havia muito poucos santos. Os escritores medievais do clero enfatizavam sua bestialidade, violência e avareza. Há poucos vislumbres genuínos da vida rural na documentação; a maioria dos críticos clericais lançava mão de estereótipos populares. O clericalismo era, cada vez mais, um fenômeno urbano da baixa Idade Média. Era raro ver um sacerdote nos distritos rurais. Joana D’Arc vinha de uma família piedosa; contudo, é interessante observar, em seu depoimento, a pouca frequência com que o clero invadiu sua vida. O que a Igreja e os camponeses mais tinham em comum era a devoção às relíquias. Nas vilas, eram utilizadas para a realização de juramentos e para todo tipo de finalidades. Além disso, os camponeses valorizavam a Igreja por seus esforços na prevenção de desastres naturais.^[62] Os sacerdotes paroquiais exorcizavam e amaldiçoavam tempestades, além de procurar afastar nuvens de gafanhotos, por meio de excomunhões e procissões. Em um formulário monástico datado de entre 1526 e 1531, encontramos um

serviço para o banimento de lagartas e “vermes de palmeiro” da diocese de Troyes, sob a condição de que os camponeses pagassem seus dízimos. Os documentos, não raro, referem-se à excomunhão (e enforcamento) de animais por delitos antissociais. Em 1531, um advogado canônico francês, Chassenée, defendeu essa prática em seu *De Excommunicatione Animalium Insectorum*. Afirmava haver funcionado com frequência, citando enguias expelidas de lagos, pardais expulsos de igrejas e assim por diante. Lagartas e pragas similares ririam se processadas em uma corte secular; assim sendo, deveriam ser golpeadas “com a dor do anátema, que temem mais, como criaturas obedientes ao Deus que as criou”. Todavia, acrescentou, a lei deveria ser observada e era preciso nomear-lhes um advogado de defesa. Em alguns casos, apresentavam-se em juízo torrões de solo árido, dos quais eram sentenciadas a retirar-se.

Acima de tudo, porém, o que o camponês desejava da Igreja era alguma esperança de salvação. Esse foi o motivo irresistível por que o cristianismo substituiu o paganismo: proporcionava uma teoria muito bem delineada do que ocorria após a morte e de como se podia conquistar a felicidade eterna. O apelo atingia todas as classes: foi o que possibilitou que a Igreja mantivesse a coesão social. Entretanto, também esse aspecto do cristianismo foi sutilmente modificado ao longo dos séculos, pendendo para o favorecimento das classes mais ricas: na verdade, tornou-se o aspecto central da religião mecânica. Como vimos, o batismo, originalmente, era considerado o prelúdio de uma *parusia* iminente. Só aos poucos, com o retrocesso da *parusia*, é que a Igreja teve de atacar o problema do pecado após o batismo e do segundo (ou terceiro e subsequentes) arrependimento.

Além do mais, é justo afirmar que o problema nunca chegou a ser resolvido de forma satisfatória. Era senso comum que um pecado após o batismo tinha de ser confessado de alguma forma. Para Ambrósio, essa confissão poderia ser realizada publicamente, para um sacerdote, ou em particular, cada qual consigo mesmo. Caso a confissão se desse perante um

padre, este procuraria interceder junto a Deus; porém, os confessores (e, aqui, Ambrósio citou Orígenes) não tinham poder para fazer nada além de orar e aconselhar. Os verdadeiros formulários da Igreja foram elaborados apenas para a confissão pública e a penitência. Entretanto, introduziu-se uma exceção no caso das adúlteras, que podiam colocar suas vidas em risco em caso de confissão pública; tais exceções, ou concessões, multiplicaram-se. Em 459, Leão I proibiu a leitura de confissões em público; a seu ver, bastava confessar-se com Deus e, em seguida, para um padre ou bispo, que oraria pelo pecador. Na época de Gregório Magno, já se reconhecia a necessidade da confissão para a remissão dos pecados e se aceitava que ela estava em mãos sacerdotais; todavia, parecia ser acompanhada de uma cerimônia pública. A confissão auricular, em sua forma madura, provavelmente foi um subproduto da conversão das tribos germânicas; difundiu-se com uma lentidão muito maior pelo sul da Europa. É claro que, para a maior parte das pessoas, era preferível à humilhação pública; o principal impedimento à sua expansão era a escassez de padres. O Concílio de Châlons, em 813, estabeleceu que as confissões íntimas para Deus e para um sacerdote eram de igual eficácia e as tardias ou no leito de morte ganharam popularidade — como a do batismo, outrora. As confissões auriculares, como padrão e como sacramento, desenvolveram-se *pari passu* com a teoria papal e clerical, em fins do século XI e durante o século XII, e tinham com esta uma clara conexão. A primeira formulação da base sacramental foi apresentada pelos eruditos de Paris, sobretudo Pedro Lombardo^[63] que se baseou em um panfleto agostiniano forjado (Agostinho não abordou o tema de fato). As falsificações pseudoisidorianas desempenharam papel fundamental na evolução da teoria relacionada acerca do “Poder das Chaves”. Havia também uma adulteração evidente nos *Capitulários de Benedito, o Levita*, documento supostamente de autoria de Clemente I e que descrevia em detalhes sua ordenação como bispo de Roma, em que Pedro transmitia-lhe formalmente o poder das chaves; colocaram na boca do apóstolo a declaração de que os

bispos eram as chaves da Igreja, já que possuíam o poder de abrir e fechar os portões do Paraíso. Por este motivo, no século XII, a confissão para um sacerdote, em particular, era a única forma ainda em uso no Ocidente, com exceção de alguns monastérios onde a tradição primitiva da confissão pública persistiu durante algum tempo. O Concílio de Paris, em 1198, publicou o primeiro código sinódico de instruções para os confessores; e, no Concílio de Latrão, em 1216, Inocêncio III tornou a confissão auricular obrigatória para todos os cristãos adultos. Um debate, porém, permaneceu sem solução por toda a Idade Média — a respeito de a confissão ser uma instituição humana ou divina; então, no século XVI, o repúdio, pelos reformadores, de sua condição de sacramento endureceu a posição entre os papistas, e o Concílio de Trento declarou-a divina.

A insistência de Inocêncio III na confissão privada perante um sacerdote, sem dúvida, derivava de sua resolução de combater o desvio e a heresia lançando mão de todos os meios disponíveis. Ela possibilitava à Igreja uma flexibilidade muito maior em termos de táticas e sua adaptação a problemas, lugares e homens específicos. Além disso, enquanto a confissão pública era uma forma tosca de democracia, o confessor, cuidadosamente selecionado, corroborava a hierarquia social. A confissão de um rei, duque ou arcebispo era um ofício clerical altamente especializado, como muitos manuais sobrevivem para atestar — proporcionando-nos, entre outras coisas, vislumbres reveladores da teoria política medieval. A criação do “confessor particular” era mais um indício de que, aos olhos da Igreja, os cristãos não necessariamente eram iguais nem mesmo no âmbito espiritual.

O princípio tendia a ser estendido também à penitência ou, mais especificamente, aos métodos para levá-la a cabo. A promessa de salvação cristã, de uma atratividade tão gigantesca para o mundo mediterrâneo e, mais tarde, para os bárbaros do norte, era contrabalançada por uma teoria aterrorizante da alternativa que aguardava os pecadores. A existência do Inferno, como haviam argumentado alguns dos patriarcas, ajudava a

justificar o Céu; de qualquer modo, para as mentes menos sofisticadas, parecia fazer com que a salvação se afigurasse ainda mais crível. Nunca se chegou a um acordo absoluto a respeito de quantos seriam salvos. Orígenes considerara possível que todos pudessem, no fim das contas, ser redimidos; contudo, tal opinião foi condenada por um concílio do século XVI e, na alta Idade Média, predominou a tendência à redução aguda das possibilidades. No século XIII, a posição oficial se havia estabilizado: “poucos”, no entender de Aquino, seriam os salvos, e “muitos” os condenados; a maior parte dos pregadores medievais posteriores apresentava os salvos como um em mil, ou mesmo um em dez mil. Desse modo, com o desenvolvimento da teoria do Inferno e a escassez dos salvos, naturalmente aumentou a dificuldade de se obter a total remissão dos pecados. As penitências da alta Idade Média eram de um grau de dificuldade quase inacreditável. Como no caso dos crimes seculares, baseavam-se no princípio da compensação — só que não para a vítima, mas para Deus. E como compensar plenamente um Deus ultrajado? A única maneira era dilatar a ideia de autorrepúdio. Por esse motivo, a maioria das primeiras penitências girava em torno de intermináveis períodos de jejum. Wulfstan de York menciona um homem que foi condenado a jejuar, descalço, às segundas, quartas e sábados, pelo resto da vida, a vestir apenas uma roupa de lã e cortar o cabelo somente três vezes por ano. O jejum, em geral, era acompanhado por peregrinações compulsórias ou visitas a inúmeros santuários. Assim, o parricídio — um crime bastante comum na alta Idade Média — era punido com o exílio: o penitente, agrilhado, tinha de partir em peregrinação até que as correntes ficassem gastas a ponto de saírem sozinhas.

Havia muitos problemas práticos relativos à penitência. Os costumes eram muito variados. Os penitenciários escritos apresentavam amplas divergências e especialistas rivais acumulavam ataques mútuos. Pedro Damiano era particularmente violento em suas críticas a respeito dos confessores que aceitavam a sodomia; a seu ver, os penitenciários do

arcebispo Egberto de York, elaborados no século VIII e que constituíam o padrão inglês, eram compostos por “delírios teatrais”, “encantamentos do demônio” e “um monstro criado pelo homem, com cabeça de cavalo e as patas de cabra”. Além do mais, muitas penitências eram de execução quase impossível. Quanto mais sincero o arrependimento, maior a seriedade com que o penitente assumiria a tarefa que lhe fosse imposta; amiúde, as pessoas passavam o resto da vida apavoradas com a possibilidade de fracassar. E se morressem antes de concluir a penitência? Só aos poucos a Igreja adotaria a teoria do purgatório para sanar essa dificuldade.

A prática inclemente e até cruel de penitência excessiva da alta Idade Média não somente dava credibilidade à ideia de salvação; de certo modo, o fazia à sociedade cristã como um todo. O açoitamento brutal de um rei ou arcebispo era uma evidência empolgante da igualdade espiritual perante Deus e os homens. No entanto, após os especialistas clericais encontrarem meios de mitigar os rigores penitenciais plenos, começou a surgir um buraco escancarado no tecido da convicção cristã. Todos esses meios eram descobertos com excessiva facilidade: o verdadeiro mal do direito canônico era o desbastamento constante a que submetia — assim como os modernos advogados tributários — as provisões igualitárias do cristianismo. Reergueu hierarquias e pirâmides sobre bases espirituais democráticas e introduziu o vínculo financeiro no suposto mundo por vir. O advogado canônico estava sempre engajado em uma batalha contra Morte, a Niveladora, e sempre a vencia — ao menos de maneira satisfatória para a cúria papal.

É no século XVII que ouvimos falar, pela primeira vez, de homens contratados para cumprir a penitência alheia em troca de pagamento. Isso foi proibido; com efeito, a princípio a Igreja opôs-se a qualquer forma de comutação. A primeira escapatória apresentada foi a penitência vicária, sem pagamento. Um homem podia cumprir a penitência de outro por motivos de amor (ou temor; ou esperança de um favor futuro). Devido a isso, encontramos um caso remoto em que um homem poderoso atravessou um

jejum penitencial de sete anos em três dias, com a ajuda de 840 seguidores. E, uma vez admitido algum tipo de penitência vicária, provou-se ser impossível manter o dinheiro de fora do processo. A doação de somas não constituía uma forma de penitência? Em tal caso, argumentava-se, o pagamento era para Deus, para que Seus servos realizassem os desígnios divinos — não podendo, pois, ser repreensível. A Igreja, a princípio, opôs-se à distribuição de donativos, também, como um caminho fácil dos ricos para o Céu. Entretanto, a prática logo encontraria textos que a justificassem: “o resgate da vida de um homem são suas riquezas” (Provérbios, 13:8); e “façam-se amigos das riquezas da iniquidade, e quando falharem estas os acolherão em habitações eternas”. Essa última passagem era particularmente útil; quase poderia ter sido forjada por algum engenhoso advogado canônico para seus objetivos profissionais. Assim, o sistema penitencial transformou-se rapidamente em meio pelo qual a riqueza dos abastados pecadores podia ser convertida em dotações eclesiásticas. Um dos primeiros casos foi o do anglo-saxão Wulfin, que assassinou seis sacerdotes; foi a Roma em viagem penitencial e, lá, foi orientado no sentido de doar uma fundação para que sete monges orassem por ele para sempre. Um outro caso, do século X, foi o de Eadwulf, chanceler do rei Edgar. Tinha tamanho amor por seu filhinho que fazia-o dormir entre ele e sua esposa; uma noite, ambos estavam bêbados e a criança foi sufocada. Eadwulf propôs-se a andar até Roma, como peregrino descalço; contudo, ordenaram-lhe que, em vez disso, restaurasse uma igreja.

A ideia de fundações eclesiais como expiação para pecados graves tornou-se uma característica proeminente dos séculos X, XI e XII. Ela explica por que muitas abadias e priorados recebiam doações de homens ricos. Assim é que um período de fúria e desordem também pode distinguir-se por uma safra luxuriante de novos monastérios, como no caso da Inglaterra do reino de Estêvão. Os cistercienses foram notáveis beneficiários dessa síndrome. O barão ladrão também pode, é verdade, ter de cumprir pessoalmente uma

penitência física. No entanto, ouvimos cada vez menos falar em ocorrências desse gênero após o século XII. O processo mecânico assumira o comando. E, naturalmente, suas formas proliferaram. Em 1095, Urbano II, propagando a Primeira Cruzada, estabeleceu que uma cruzada à Terra Santa substituiria todas as demais penitências e acarretaria a total remissão dos pecados. Isso, é claro, envolvia uma cruzada de verdade e arriscada, e o privilégio ou indulgência foi resguardado com qualificações cuidadosas e terríveis penalidades caso alguém renegasse seu compromisso. Ao longo de todo o século XII, a cruzada constituiu a única fonte de indulgências, exceto em raros casos individuais. Mas, é evidente, sempre havia esses raros casos individuais (ou seja, os ricos, os bem situados, os clérigos argutos), que levavam o princípio a pique. No início do século XIII, Inocêncio III estendeu as indulgências dos cruzados aos que se limitassem seu auxílio a dinheiro e conselhos. Cinquenta anos depois, Inocêncio IV distribuía indulgências sem nenhuma condição de serviços de cruzado, naturalmente apenas sob circunstâncias especiais. No final do século XIII, as indulgências eram concedidas a príncipes seculares por motivos políticos. Pouco depois, os indivíduos já tinham permissão para comprar indulgências plenárias de confessores em seus leitos de morte; isso significava que podiam ingressar de pronto no Céu, desde que morressem em estado de graça, imediatamente após a confissão plena. Nos primeiros seis meses de 1344, Clemente VI outorgou esse privilégio a duzentas pessoas só na Inglaterra; custou-lhes menos de dez xelins cada. O Papa justificou dizendo que “um pontífice deve fazer felizes seus subalternos”. Na época, a ideia já fora ampliada a fim de estimular o ofício de peregrinação a Roma. Bonifácio VIII ofereceu uma indulgência plenária a todos os pecadores confessos que, no decorrer do ano do jubileu de 1300, e a cada cem anos no futuro, visitassem as igrejas dos Santos Apóstolos em Roma. Em 1343, Clemente VI reduziu o período para cada cinquenta anos, observando que “uma gota do sangue de Cristo seria suficiente para a redenção de toda a raça humana. Da superfluidade

abundante do sacrifício de Cristo, adveio um tesouro que não deve permanecer oculto em um guardanapo nem enterrado no campo, mas deve ser utilizado. Esse tesouro foi confiado por Deus a seus vigários na terra”. O período foi reduzido para um terço de século em 1389, um quarto em 1470, e, a partir de cerca de 1400, foi estendido a diversas igrejas locais em circunstâncias especiais.

A essa altura, o dique se rompeu e as indulgências passaram a ser vendidas em quase todos os eventos eclesiásticos, por somas bastante acessíveis; ou, de fato, distribuídas por papas indulgentes ou emotivos. Chegou-nos o relato de testemunha ocular de uma ocasião, em 1476, em que Sixto IV, impulsivamente, concedeu plenárias a todas as freiras franciscanas de Foligno todas as vezes que confessassem seus pecados. Isso, é claro, destruiria a ideia de penitência física, de modo absoluto e para sempre. Os cardeais que acompanhavam o Papa clamaram pelo privilégio também; e ele, generosamente, anuiu. Na época, a inflação estava levando o sistema ao descrédito. Já desvalorizara por completo os jubileus romanos. É significativo que os ricos continuassem doando capelas dispendiosas, assegurando, assim, que orações e missas seriam rezadas perpetuamente por suas almas, muito embora a fácil disponibilidade das indulgências plenárias tivesse tornado desnecessária tamanha liberalidade. Aqui, evidentemente, entrava mais uma vez o fator da riqueza de classe. As indulgências perderam o valor ao ser colocadas ao alcance dos pobres de maneira geral; a estrada de um homem para a salvação era mais certa se ele pagasse por centenas ou milhares de missas — ou, melhor ainda, se investisse sua riqueza de modo a possibilitar que monges fervorosos orassem por ele enquanto o mundo durasse. Dessa maneira, o sistema mecânico de religião projetava na eternidade todas as divisões materialistas do mundo transiente.

Ainda assim, seria errado categorizar os séculos medievais como um lento declínio rumo a formas de vida religiosa puramente automáticas. O cristianismo manteve uma assombrosa dinâmica e grandes poderes de

expressão espontânea; a sabedoria teológica de Cristo, ao proporcionar toda uma série de matrizes para futura experimentação, era demonstrada repetidamente à medida que novas variedades de ação cristã vinham à luz, floresciam e declinavam. Porém, como sempre, havia uma tensão entre as inovações e a ordem existente; de fato, à medida que se expandiam as exigências da casta clerical, e que o direito canônico, que as subscrevia, tornava-se mais magisterial, a contenção do impulso religioso dentro do sistema eclesiástico tornou-se cada vez mais difícil. A Igreja por certo tentou, criando novas instituições que dessem vazão ortodoxa a cada forma de experiência religiosa. O modo tradicional fora por meio da vida monástica, o retiro do mundo. Vimos como o sistema beneditino transformara esse impulso em instrumento social vasto e altamente produtivo, que seria um dos pilares da cultura e da economia da alta Idade Média: o monasticismo e a Igreja eram quase coextensivos. A regra beneditina logrou tamanho êxito que absorveu as demais formas de monasticismo; em 1050, já era a norma. A partir de então, no entanto, e em conjunto com a expansão da classe clerical, do índice de alfabetização, da população, da riqueza, das cidades e da complexidade social emergiram novas modalidades de vida religiosa regular. Os cistercienses, como vimos, constituíram, em parte, um retorno ao rigor beneditino original e um desenvolvimento de técnicas econômicas monásticas. Por volta da mesma época, surgiram os cônegos de Sto. Agostinho, que atuavam nos novos subúrbios que haviam aparecido em torno das cidades muradas da alta Idade Média: viviam em casas pequenas e modestas, doações com um terço do tamanho das beneditinas — custava três libras ao ano manter um cônego agostiniano e, pelo menos, dez para um beneditino. Dirigiam escolas urbanas, leprosários, hospitais, enfermarias e cemitérios. Atuavam como confessores, capelães e pregadores de rotina; batizavam e rezavam missas para os mortos. Eram ubíquos e mestres de todos os ofícios clericais, e proliferaram em quantidades gigantescas; no século XIII, é provável que

houvesse mais casas agostinianas, ainda que a maior parte delas pequena, que as de qualquer outra ordem. No início do século XIII, a elas se juntaram as duas principais ordens de frades, os franciscanos e os dominicanos. Ambos emitiam votos de pobreza, sobretudo os franciscanos, que afirmavam viver do que podiam esmolar. Os dominicanos, todavia, como os cónegos agostinianos, eram de classe média (por vezes da classe alta) e altamente ilustrados; sua principal função era proporcionar pregadores ortodoxos e eficientes, que pudessem ser distribuídos rapidamente por uma área infectada de heresia. Os franciscanos constituíam a única ordem religiosa recrutada predominantemente entre as classes inferiores e, durante muito tempo, apresentaram uma elevada proporção de leigos (e iletrados). Os frades eram, essencialmente, urbanos; propagaram-se mais pelo sul da França, Espanha e Itália, mas havia conventos onde quer que existissem cidades. No princípio do século XIV, os dominicanos possuíam seiscentas casas, com um total de doze mil frades, e os franciscanos, 1.400 casas, com 28 mil frades.

No total, nessa data, havia oito tipos básicos de ordem religiosa e aproximadamente uma vintena de subtipos. A maioria possuía organizações correspondentes para mulheres. Cerca de um quinto de toda a riqueza da sociedade passava por suas mãos. Grande parte, é claro, retornava para a sociedade. Prestavam uma ampla gama de serviços, em sua maioria gratuitos. E, em conjunto, ofereciam aos cristãos pios uma chance de optar entre quase todos os tipos de vida religiosa. Deveriam ter constituído um elemento essencial da força do cristianismo como religião estabelecida e compulsória, bem como da reputação do clero como classe privilegiada. Na verdade, no século XIV, não eram um nem outro. Pelo contrário: na melhor das hipóteses, eram uma quantidade negativa; na pior delas, um constrangimento e até um escândalo. Por quê?

Em teoria, a disciplina em todas as casas religiosas, pelo menos nas mais rígidas, era muito estrita. O evangelho do trabalho era supremo; o tempo

dos internos determinado em todos os pormenores; e havia provisões em ampla escala no tocante à inspeção e às visitas. Afinal, a maior parte das regras era neuroticamente opressiva. Havia uma convenção de que os monges, mesmo intimamente, não deveriam fazer nada que atentasse contra os gostos sensíveis dos anjos que, acreditava-se, eram seres muito elegantes. Hugo de S. Vítor,^[64] em suas *Regras para Noviços*, proíbe ouvir de boca aberta, mover a língua pelos lábios ao trabalhar, gesticular, erguer as sobrancelhas ao falar, revirar os olhos, menear a cabeça, sacudir o cabelo, desamassar a roupa, mover os pés sem necessidade, virar o pescoço, retorcer o rosto, sorrir mostrando os dentes, enrugando as narinas e “todas as contorções dos lábios que desfiguram a graciosidade do rosto humano e a decência da disciplina”. Também no caso das freiras, sua postura corporal para praticamente qualquer atividade era definida em minúcias. Tanto monges quanto freiras eram açoitados por faltas relativamente insignificantes, sobretudo por murmurar durante as correções. Para as freiras brigitinas^[65] de Sion, em Middlesex, a punição corporal era obrigatória para todas as faltas, ainda que veniais, que a freira deixasse de relatar por conta própria e que fosse notada posteriormente. Cinco chibatadas era a norma, “mas, caso a falha seja de tipo mais grave ou se ela ou elas apresentarem qualquer sinal de rebelião, os disciplinadores não deverão interromper o castigo enquanto a abadessa não o ordenar”. Também de Sion temos uma tabela de sinais válidos para as irmãs e os irmãos (que habitavam em estabelecimentos separados), o que indica que as regras de silêncio eram observadas. Contudo, quando as regras se multiplicavam, o espírito tendia a escapar do claustro; o homem medieval tinha um talento extraordinário para se impor regras e, em seguida, frustrar seu intento. Giraldus Cambrensis notou, por volta de 1180, que os monges de Cantuária eram “tão profusos em sua gesticulação de dedos, mãos e braços, bem como nos sussurros por meio dos quais evitavam o discurso aberto e em que todos mostravam uma leviandade e licença muito pouco edificantes”, que pareciam

“uma companhia de atores e bufões”. A seu ver, teria sido melhor “falar com modéstia com o discurso humano normal que usar de tal muda tagarelice de frívolos sinais e sibilações”.

Esse é apenas um pequeno exemplo do desrespeito inevitável ocasionado pela familiaridade com o sagrado e inseparável da vida religiosa. Contudo, as causas essenciais do fracasso monástico eram mais profundas, de natureza econômica e social. No norte e centro europeus, onde os beneditinos eram mais fortes e ricos e onde o papel econômico dos monges era mais importante, estes se encontravam integrados ao sistema de posses. O abade era, e tinha de comportar-se como, um pilar da sociedade feudal. As grandes abadias situavam-se, quase sempre, nas rotas percorridas pelos reis e tinham de entretê-los e às suas cortes; mais tarde, também aos parlamentos ou assembleias legislativas. Em geral, os abades eram provenientes das classes sociais mais elevadas. No século XII, já dispunham de estabelecimentos, equipe e prédios (sobretudo a cozinha) à parte, onde proporcionavam hospitalidade em grande escala aos ricos. Eram, com efeito, encarregados de algo que constituía uma combinação de hotel de luxo e centro cultural. Naturalmente, tal papel não fora, a princípio, escolha sua. Entretanto, o uso, pelos governos, das abadias beneditinas (em especial as fundações reais) para finalidades de Estado remonta a tempos muito remotos. Tampouco o pontificado reformado empreendeu qualquer tentativa de modificar o sistema; pelo contrário, o papado desenvolveu suas próprias formas de exploração, sobremaneira forçando os abades eleitos a vir a Roma para a confirmação. Thomas de Walsingham lastima as “despesas horríveis”, os “pródigos presentes” e o “suborno dos examinadores” — ou seja, funcionários pontifícios que esquadrihavam as credenciais do abade. Sobrevivem diversas listas detalhadas de transações curiais. O novo abade de St. Albans em 1302, João IV, pagou “para o Senhor Papa, por uma visita privativa, 3 mil florins, ou 1.250 marcos esterlinos; por uma visita pública, 1.008 marcos esterlinos (...). Idem pela mão de Corsini na questão da

obtenção das bulas e pela redação destas pela primeira vez 63 *gros tournois*; [⁶⁶] para o mestre Blondino, que corrigiu a carta anulada, 2 florins; para o escriba, pela segunda vez, 60 *gros tournois*; para o mestre P., por poderem elas ser registradas em breve, 4 *gros tournois*; por três cartas suplicatórias, 65 *gros tournois*; para os clérigos que selaram as bulas, 12 florins e 2 por três cartas suplicatórias, 65 *gros tournois* (...)”, e assim por diante. O total chegava a mais de 1.700 libras; e, apenas sete anos depois, João morreu, e seu sucessor teve de gerar mais mil libras, além das primícias. Oportunamente, a Abadia de St. Albans obteve uma apólice de seguro junto a Roma, pagando, em vez disso, vinte marcos anuais; e, no século XV, associaram-se a uma companhia financeira. Entrementes, as exações de Roma não impediam os dirigentes recém-eleitos das casas de se autocelebrar. Todo o alto clero (sobretudo bispos) realizava gigantescos festins de instalação no final da Idade Média. Quando o prior de Cantuária foi instalado, em 1309, havia seis mil convidados, que consumiram 53 quartas [⁶⁷] de trigo, 58 de malte, onze tonéis de vinho, 36 bois, cem porcos, duzentos leitões, mil gansos, 793 capões, galinhas e frangas, 24 cisnes, seiscentos coelhos, 16 capas de músculo, 9.600 ovos e assim por diante, a um custo de 287 libras.

A partir do século XII, os abades viram-se sob fogo cerrado por viver como grandes magnatas territoriais. Em particular, os críticos faziam objeções à sua atividade de caça, característica, acima de qualquer outra, do *status* e comportamento da classe alta. No IV Concílio de Latrão, no Cânon 15, Inocêncio III dispôs que “vedamos, a todo o clero, a caça. Portanto, que não tomem a liberdade de possuir cães de caça nem falcões”. Tal injunção, repetida com frequência, foi totalmente ineficaz. Os abades argumentavam que, se tinham de entreter os grandes, precisavam continuar com as caçadas. Guilherme Clown, abade agostiniano de Leicester, era o companheiro de caça preferido de Eduardo III (e o modelo do monge esportista de Chaucer; [⁶⁸] este visitava-o uma vez por ano, onde é hoje o distrito rural de Quorn, em que dirigia uma superlativa matilha de galgos de ataque. Ao ser

criticado, Clown retrucava que devia à sua casa manter a amizade dos poderosos. O abade Littlington de Westminster também possuía galgos e, em 1368, ofertou a imagem encerada de um falcão no altar pela recuperação de sua melhor ave. Os bispos encarregados da vistoria de casas monásticas quase não empreendiam tentativas de corrigir tal abuso. Com efeito, se a abadia localizava-se em uma boa região, aproveitavam a oportunidade para caçar, eles mesmos. Alguns bispos e abades, de modo consciencioso, evitavam caçar; praticamente todos, como membros da classe rica, apoiavam as leis de caça, paradigmas do sistema social, em toda a sua severidade. Em 1376, por exemplo, encontramos Thomas Hatfield, bispo de Durham, agindo em favor de seu amigo, *sir* Philip Neville, ordenando que todo o clero de sua diocese emitisse sentenças de excomunhão contra os que haviam roubado o falcão predileto de *sir* Philip; e, dois anos depois, excomungou os “filhos da iniquidade, de nome desconhecido”, que, “para sério perigo de suas almas, (...) subtraíram furtivamente de nossa floresta de Weardale certos pássaros chamados, na língua vulgar, falcões de Merlin”. Se os bispos não pretendiam fazer valer os cânones, quem o faria?

No século XIII, as abadias beneditinas praticamente haviam deixado de ser instituições espirituais. Tornaram-se sinecuras colegiadas, reservadas, em grande parte, aos membros das classes mais altas. O abade e suas despesas consumiam cerca de metade da receita; por vezes, muito mais — em St. Gallen, em 1275, absorveram 900 marcos, de 1.042. As novas dotações haviam sofrido uma aguda contração durante o século XII. As abadias, em geral, tinham, a essa altura, perdido sua função econômica pioneira e suas rendas permaneciam estáticas. Assim sendo, verificou-se uma retração no número de monges. A igreja de Cristo, Cantuária, que possuía 120 monges em 1120, tinha menos de oitenta em 1207. O declínio das grandes abadias germânicas foi ainda mais abrupto — Fulda, de duzentos, no século X, para entre vinte e trinta nos séculos XIII e XIV; St. Gallen e Reichenau, de cem para dez ou menos. No último, Benedito XII

queixou-se de que “ninguém é recebido como monge, a menos que seja de nascimento nobre dos dois lados da família”. É evidente que tais aspirantes traziam “dotes” consigo. Tornou-se muito difícil obter vaga em um “bom” monastério beneditino. Para qualquer um de fora da nobreza, era preciso acesso a contatos, dinheiro e um empurrão. Os monges beneditinos plenos quase nunca eram da classe trabalhadora e raras vezes da classe média, na baixa Idade Média. Os números eram mantidos deliberadamente baixos. Além de Cantuária, pelo menos três outras casas beneditinas contavam com mais de cem monges no início do século XII; por volta de 1500, Cantuária ainda era a maior, com setenta membros, mas as seis maiores seguintes tinham sessenta ou menos — três destas, menos de cinquenta. Greesham, que possuía 67 em 1086, caiu para 38 em 1416 e tinha 33 em sua dissolução.

Esses monges tinham seus próprios quartos, escritórios e servos. Viviam como professores universitários^[69] ou administradores de propriedades. Raramente realizavam qualquer trabalho manual e, no século XIII, já lhes era cada vez mais difícil cumprir a rotina diária de serviços: não havia monges em número suficiente, e estes tinham coisas mais mundanas a fazer. As tentativas de reforma, por vezes vigorosas, fracassaram devido ao fato de que o monastério beneditino passara por uma total transformação como instituição econômica e social (e, portanto, espiritual). Há um relato bastante completo da Abadia de Mont-Saint-Michel, parte de um levantamento das propriedades monásticas empreendido por Benedito XII em 1338. Nessa época, os monges já haviam deixado de se ocupar de uma agricultura senhorial altamente concentrada e se limitavam à administração de propriedades. Podiam ter muito a fazer, mas haviam perdido sua função. Dos noventa monges, vários estavam espalhados, geralmente em duplas, a fim de cuidar de 22 propriedades do priorado. Viviam como celibatários rurais bem-nascidos, ainda que de modo relativamente barato, ganhando, cada um, quarenta libras anuais. O grosso da renda monástica, totalizando nove mil libras por ano, era consumido pelo esplendor e pela hospitalidade

da casa principal — inclusive £900 em alimentação, £500 em vestuário, £460 em reparos, £500 em impostos, £300 em frutas e £120 em combustível. O maior item individual era o vinho: £2.200.

Nessa época, o ideal beneditino já desaparecera quase que de todo. Os monges dispunham de aposentos particulares e os dormitórios haviam sido divididos. Tomavam suas refeições em seus cômodos e a comida era trazida das cozinhas pelos servos da abadia. Divertiam-se. Recebiam estipêndios. As regras referentes ao silêncio e à contenção haviam praticamente desaparecido. Tiravam férias remuneradas todos os anos, em uma das casas de campo do abade; ou hospedavam-se na casa de familiares ou amigos. Em sua maioria, eram parasitas da classe alta sem iniciativa. Era quase impossível reformá-los de maneira eficaz. Como concluiu Benedito XII, “em virtude do poder de seus parentes, não se pode impedir que esses monges pratiquem atos ilícitos nem compeli-los a observar as normas da ordem”. Com efeito, algumas pessoas muito determinadas tentaram e impuseram reformas. Em 1421, Henrique V propôs a extinção dos estabelecimentos à parte para os abades, toda a pompa excessiva, vestes ricas ou exageradas, férias prolongadas, refeições extravagantes e à base de carne, aposentos particulares para comer e dormir e todo o contato com mulheres; além disso, estipulou limites rígidos para os pagamentos em dinheiro e visitas a familiares e amigos. De nada adiantou. Faltava aos bispos poder para impor mudanças radicais; tampouco podiam envolver-se em ações judiciais dispendiosas. Os abades haviam há muito perdido a autoridade necessária para efetuar reformas internas. Um bom vislumbre da situação nos é proporcionado pelo que ocorreu em Thornton, em 1440, após uma visita por parte do bispo reformador de Lincoln, Guilherme Alnwick: “Houve uma discussão no capítulo para relatar todas as faltas pertinentes que deveriam ser corrigidas (...) mas, ao reclamarem de certas coisas, imediatamente foram confrontados pelos demais com réplicas terríveis e o abade exclamou, torcendo as mãos: ‘Ai de mim! O que devo fazer? Estou arruinado!’; e, não

tivesse ele sido impedido e segurado à força, teria saído correndo da sede do capítulo como um louco.”

Os conventos de freiras, sob alguns aspectos, constituíam um problema ainda maior. A maioria era muito rígida. Contudo, os mais indulgentes eram também os mais aristocráticos. Viúvas e virgens eram lá colocadas por uma variedade de motivos não religiosos e não viam por que deveriam sacrificar qualquer um dos confortos a que estavam habituadas. Isso não podia ser impedido, na prática, já que a instituição o tolerava; mais grave, do ponto de vista das autoridades, era o costume das freiras bem-nascidas de quebrar seus votos. Os bispos ingleses, por exemplo, passaram mais de duzentos anos tentando, em vão, manter as freiras dentro das clausuras; ainda resistiam quando Henrique VIII dissolveu o grupo. Mulheres de classe alta, solteiras, vivendo em comunidade e sem muito com que se ocupar, tendiam a se tornar excêntricas e muito difíceis de controlar. Há uma nota de exasperação na carta enviada pelo grande Guilherme de Wykeham à abadessa de Romsey, em 1387: “(...) proibimos estritamente que você e muitas (...) ousem, daqui por diante, trazer à igreja pássaros, galgos, coelhos ou outras frivolidades promotoras de indisciplina (...) devido aos cães de caça presentes em seus recintos monásticos, os donativos que deveriam ser dados aos pobres são devorados e a igreja e claustros (...) sofrem uma pérfida profanação (...) e, em virtude de seus ruídos desordenados, o serviço divino é, amiúde, perturbado (...) ordenamos com rigor e determinamos, senhora abadessa, que remova os cães por completo.”

As freiras, todavia, não raro desafiavam os bispos, mesmo aqueles com o respaldo das autoridades seculares. Quando um bispo de Lincoln depositou uma bula disciplinar papal em um dos conventos de sua diocese, as freiras o perseguiram até o portão, jogaram-na em sua cabeça e afirmaram que jamais a observariam. Johann Busch, o grande reformador agostiniano, incumbido pelo Concílio de Basle de atacar o problema das freiras e monges recalcitrantes, deixou uma descrição gráfica de sua batalha contra as freiras

de Wennigsen, perto de Hanôver, em meados do século XV. Segundo ele, elas haviam abandonado a pobreza, a castidade e a obediência, aparentemente com a conivência do bispo de Minden; porém, quando, acompanhado por funcionários locais armados, ele leu-lhes suas medidas disciplinares, “as freiras prontamente deitaram-se ao mesmo tempo no chão do coro, com os braços e pernas estendidos em forma de cruz, e cantaram, com as vozes na maior altura que alcançavam, do princípio ao fim, a antífona *Em Meio à Vida, Estamos na Morte*”. O objetivo dessa execução de parte do serviço funerário era conjurar uma morte cruel para os intrusos. Busch teve de recorrer à violência física antes que as freiras se submetessem; e enfrentou oposição similar às reformas em sete dos 24 conventos de tal diocese.

Das novas modalidades de organização religiosa desenvolvidas na Idade Média central, poucas ainda ofereciam contribuições positivas aos padrões e à moral cristãos no século XV. Os cistercienses haviam abandonado seu papel agrícola pioneiro já em fins do século XIII. Diminuíam em número; os que restavam eram, em sua maioria, administradores e coletores de impostos. As barreiras que haviam erguido recentemente contra os luxos que, de forma inevitável, haviam se insinuado nas vidas dos monges pertencentes a uma ordem bem-dotada foram, pouco a pouco, desmanteladas. O vinho, a princípio, era administrado aos doentes; depois, a todos, em dias festivos especiais; em seguida, aos domingos; então, também às terças e quintas-feiras; mais tarde, diariamente; por fim, a ração foi aumentada para meio litro. E assim por diante. Os cistercienses eram ainda mais aristocráticos que os beneditinos. Tais ordens “rurais” não eram apreciadas pelos cidadãos de classe média. Porém, estes acabaram por considerar suspeitas também as ordens urbanas. Os franciscanos, ao menos em teoria, atinham-se a seus votos de pobreza. No entanto, os leigos de suas fileiras logo foram eliminados. Em 1239, o último geral leigo, irmão Elias, foi deposto, acusado de promover leigos a posições de autoridade: três anos

depois, adotou-se uma nova constituição, que fez da ordem um bastião do clericalismo. Os dominicanos, por sua vez, assumiram a conduta de rotina do aparato anti-herético da Igreja, sobremaneira a Inquisição. Invadiram também as universidades que, no século XIII, tomaram o lugar dos monastérios como centros da cultura ocidental. Os franciscanos seguiram o exemplo. Logo, ambos eram rivais ferrenhos no domínio da cena universitária, fornecendo entre dez e quinze por cento do total da população das universidades de Paris e Oxford, por exemplo. Converteram as universidades, de bases de treinamento de advogados e administradores financeiros, em centros de teologia e filosofia. Ambas as ordens estavam preparadas para financiar as carreiras universitárias de recrutas inteligentes. Daí ter parecido conveniente a muitos acadêmicos abandonar o jogo de gato e rato clerical por benefícios e juntar-se aos frades — dos quais o cientista Roger Bacon e o teólogo Alexandre de Hales constituem exemplos ilustrativos. Nos séculos XIII e XIV, a maior parte dos grandes nomes das universidades era composta por frades — Alberto Magno, Aquino e Eckhart, dominicanos, e Bonaventura, Duns Scotus e Guilherme de Ockham, franciscanos. Nada disso era relevante para o propósito original dos fundadores. Porém, custava muito dinheiro. Dessa maneira, as duas ordens, mas sobremaneira os franciscanos, adquiriram reputação de desonestidade. Supunha-se que os frades fossem bastante inescrupulosos em questões de testamentos e legados e na persuasão dos crédulos filhos dos ricos a juntar-se a eles. Pode-se dizer que o leigo da baixa Idade Média tendia a considerar os monges ociosos e os frades vigaristas.

Havia exceções. As freiras brigittinas mantiveram um alto renome. Os cartuxos, uma das ordens fechadas mais rígidas, raramente foram criticados por lassidão. É significativo que tais grupos tenham sido os únicos a resistir à dissolução durante a Reforma Protestante. Os demais conformaram-se, em geral com gratidão, à liberdade e às pensões. A verdade é que o sistema do clero regular chegara a um ponto em que a reforma já não era possível, a

menos que da natureza mais drástica. Um número excessivo de homens e mulheres assumiu os votos por motivos não espirituais, ou sem reflexão prévia acerca das consequências. E, uma vez emitidos os votos, era extraordinariamente difícil livrar-se deles, com exceção de quem dispunha de contatos elevados ou grande riqueza. Por isso, uma grande proporção dos regulares do final da Idade Média era composta por santos relutantes, cujo principal objetivo era tornar suas vidas o mais confortáveis quanto fosse possível. Não se pode reformar homens (nem mulheres) para que passem a ser piedosos contra a sua vontade. Sem o princípio da voluntariedade, o movimento monástico estava fadado a se converter-se em estorvo para o cristianismo. Além disso, havia casas demais, algumas muito pobres, outras excessivamente ricas. Racionalizá-las teria envolvido prodígios judiciais; somente o pontificado poderia tê-lo feito sem lançar mão de força. Os papas deviam ter dissolvido as principais ordens no século XIV e realocado seus recursos para novos fins. Em vez disso, drenaram-nas financeiramente — sempre uma tentação. Entretanto, chegaram a indicar o caminho. No início do século XIV, o papado, por injunção da coroa francesa, dissolveu os Cavaleiros do Templo. A lição não foi esquecida. Durante a Guerra dos Cem Anos, a coroa inglesa capturou os assim chamados priorados estrangeiros — ramificações, em solo inglês, de abadias francesas — por questões patrióticas. Também desenvolveram-se mecanismos legais dentro da Igreja para encerrar grupos de fundações eclesiásticas, a fim de constituir outros, novos e mais promissores. O cardeal Wolsey, por exemplo, era adepto desse tipo de operação canônica, e um dos especialistas legais por ele empregados para tal foi Thomas Cromwell,^[70] que prestou serviços similares, embora em escala muito mais ampla, a Henrique VIII. Assim, as dissoluções monásticas durante a Reforma do século XVI evoluíram a partir de procedimentos estabelecidos dentro da Igreja e, mais tarde, seriam utilizadas por monarcas católicos (na Áustria, por exemplo), no século XVIII. O sistema monástico, bem como suas adaptações urbanas, desempenhara um

papel de imensa importância entre os séculos VI e XII. No entanto, só recuperaria seu espírito original após a reforma radical, que, em determinados países católicos, foi atrasada até o século XIX; e, mesmo então, sobreviveu apenas em escala muito reduzida, como um pequeno movimento minoritário dentro das comunidades cristãs mais conservadoras. Como elemento central na sociedade e economia ocidentais, seu tempo já passara — assim como, por exemplo, a agricultura feudal e a armadura de cota de malha.

O que deve parecer curioso aos historiadores é que nem o cristianismo ocidental nem o oriental tenham desenvolvido ordens missionárias. Até o século XVI, o entusiasmo cristão, que assumiu tantas outras formas, jamais fora direcionado, em termos institucionais, para esse canal. O cristianismo permaneceu como uma religião universalista. Porém, seu espírito proselitizante ganhou expressão, ao longo de toda a Idade Média, por meio de diversas formas de violência. As cruzadas não foram aventuras missionárias, mas guerras de conquista e experimentos primitivos de colonização e as únicas instituições cristãs específicas por elas geradas, as três ordens cavaleirescas^[71] eram militares.

Tal ênfase na violência foi particularmente marcada no Ocidente. Os cristãos orientais tendiam a seguir os ensinamentos de S. Basílio, que considerava a guerra vergonhosa. Isso fazia parte da tradição cristã original: a violência era abominável para os primeiros cristãos, que preferiam a morte à resistência, e Paulo, em suas tentativas de interpretar Cristo, nem sequer experimentou elaborar uma defesa do uso legítimo da força. Mais uma vez, foi Sto. Agostinho quem proporcionou ao cristianismo ocidental a guinada fatal nessa direção. Como sempre, em seu pessimismo profundo, procurou tomar a sociedade, tal como a encontrava, e procurar conciliar suas vantagens com o empreendimento cristão. Os homens lutavam; sempre haviam lutado; por conseguinte, a guerra tinha um lugar no padrão cristão de comportamento, a ser determinado pelos teólogos morais. Segundo o

ponto de vista de Agostinho, a guerra sempre poderia ser travada, desde que por determinação de Deus. Tal formulação do problema apresentava um perigo duplo. Não apenas possibilitava a existência da guerra “justa”, que se tornou um lugar-comum na teologia moral cristã, como desacreditava o pacifista, cuja recusa a lutar uma guerra definida como “justa” pelas autoridades eclesiásticas tornou-se um desafio aos comandos divinos. Devido a isso, o aprisionamento do crítico consciencioso encontra-se profundamente arraigado no dogma cristão padrão. O mesmo vale para a anomalia de dois Estados cristãos, cada qual travando uma guerra “justa” contra o outro. O que fazia da doutrina agostiniana ainda mais corruptora era a associação, em seu entender, entre a “guerra por ordem divina” e a tentativa, a ela relacionada, de converter o pagão e destruir o herético — sua síndrome de “compilam-nos a vir”. A violência não somente podia ser justificada como era particularmente meritória, quando direcionada contra os que tinham outras crenças religiosas — ou nenhuma.

A igreja da alta Idade Média limitou-se a desenvolver a doutrina de Agostinho. Leão IV declarou que todos os que morressem em batalha pela defesa da Igreja receberiam um prêmio celeste; João VIII pensava que tal pessoa seria até colocada entre os mártires. Nicolau I acrescentou que mesmo os que se encontrassem sob sentença de excomunhão ou outra punição eclesial podiam portar armas, caso o fizessem contra o infiel. Havia também, é verdade, um movimento pacifista dentro da Igreja. Todavia, paradoxalmente, foi canalizado no sentido de reforçar a ideia de violência santificada. Sua motivação consistia na proteção dos camponeses inocentes da brutalidade sem sentido dos senhores rivais. Os bispos da Aquitânia, reunidos em 898, afirmaram ser dever da Igreja garantir a imunidade dessa população pobre. No ano 1000, Guilherme, o Grande, duque de Guyenne, reuniu um concílio de paz em Poitiers, que ameaçou de excomunhão todos os que procurassem resolver contendas pela força das armas. Os proprietários rurais prestaram diversos juramentos em assembleias públicas,

enquanto os sacerdotes e as congregações gritavam “paz, paz, paz”. Organizaram-se brigadas de paz e se instou a que todos os homens com quinze anos ou mais pegassem em armas contra os quebradores da paz. Todavia, turbas de camponeses interpretaram a campanha como uma licença para arruinar castelos e, após um desses incidentes, foram massacrados, junto com setecentos clérigos. Durante todo o século XI, a Igreja procurou manter vivo o movimento pela paz, mas os papas acabaram se rendendo à tentação de canalizar o que consideravam como a incorrigível belicosidade da sociedade ocidental em cruzadas contra os infiéis.

A ideia de cristãos católicos exercendo a violência de massa contra os infiéis não era coerente com as Escrituras. Tampouco fazia muito sentido em termos práticos. O êxito do islã derivou-se, essencialmente, do fracasso dos teólogos cristãos em solucionar o problema da Trindade e da natureza de Cristo. Nos territórios árabes, o cristianismo havia penetrado no paganismo, mas, em geral, sob uma forma monofisista — e nem o catolicismo oriental, nem o ocidental, foram capazes de chegar a um acordo com os monofisistas nos séculos VI e VII. É quase certo que os árabes, impelidos pela estiagem, teriam recorrido à força para se expandir, de qualquer modo. Por assim dizer, Maomé, um monofisista, mesclou as dificuldades teológicas e econômicas a fim de desenvolver uma modalidade de religião monofisista simples, notavelmente impermeável à heresia e que incluía a doutrina da espada, de modo a acomodar as necessidades práticas dos árabes. Possuía forte apelo junto a enorme parcela da comunidade cristã. A primeira grande vitória islâmica, no rio Yarmuk, em 636, foi obtida porque doze mil árabes cristãos investiram contra o inimigo. Os monofisistas cristãos — coptas, jacobitas e outros — quase sempre preferiam os muçulmanos aos católicos. Cinco séculos após a conquista islâmica, o patriarca jacobita de Antióquia, Miguel, o Sírio, produziu com fervor a tradição de seu povo ao escrever: “O Deus de Vingança, que sozinho é o Todo-Poderoso (...) elevou do sul os filhos de Ismael para, por seu intermédio, libertar-nos das mãos dos

romanos.” E, na época, um cronista nestoriano escreveu: “Os corações dos cristãos rejubilaram com o domínio dos árabes — que Deus o fortaleça e faça próspero.” Os muçulmanos e os cristãos monofisistas jamais se fundiram em termos teológicos. Porém, ao contrário dos judeus, não permaneceram distintos em termos raciais e culturais. O padrão religioso congelou: os muçulmanos árabes toleravam todos os Filhos do Livro, mas não iriam permitir que seus rivais se expandissem. Os cristãos só se encontravam em maioria em Alexandria e em determinadas cidades sírias. Via de regra, davam preferência à autoridade árabe-muçulmana que à grega-cristã, muito embora ocorressem períodos de dificuldades e perseguição. Jamais houve, em nenhum estágio, uma demanda maciça por parte dos cristãos sob domínio muçulmano no sentido de ser “libertados”.

Três fatores combinaram na produção das cruzadas militantes. O primeiro foi o desenvolvimento de “guerras santas” em pequena escala contra os muçulmanos no teatro espanhol. Em 1063, Ramiro I, rei de Aragão, foi assassinado por um muçulmano; Alexandre II prometeu uma indulgência a todos os que lutassem pela cruz, a fim de vingar a atrocidade; a ideia foi desenvolvida em 1073, por Gregório VII, que ajudou a reunir um exército internacional para a campanha espanhola, oferecendo garantia canônica de que todos os cavaleiros cristãos poderiam permanecer com as terras que conquistassem, desde que reconhecessem que o reino espanhol pertencia à Sé de S. Pedro. O expansionismo pontifical, vinculado ao apetite colonial pela aquisição de terras, forneceu, assim, intensa motivação política e econômica. Havia, em segundo lugar, uma tradição franca, que remontava a cerca do ano 800, segundo a qual os monarcas carolíngios tinham o direito e o dever de proteger os Sítios Sagrados em Jerusalém, bem como os peregrinos ocidentais que lá iam. Isso era admitido pelos califas muçulmanos que, até o século XI, preferiam a interferência franca à penetração por Bizâncio, que consideravam muito mais perigosa. A partir do século X, as peregrinações do Ocidente cresceram em frequência e

tamanho. Eram altamente organizadas pelos monges de Cluniac, que construíram abadias a fim de proporcionar hospitalidade no caminho. Havia três rotas terrestres bem demarcadas, atravessando os Bálcãs e a Ásia, além da marítima, mais cara, e abrigos sofisticados em Jerusalém. Os senhores poderosos tinham permissão dos muçulmanos para trazer escoltas armadas; outros peregrinos juntavam-se a eles; dessa forma, os cristãos ocidentais se deslocavam em grandes contingentes armados — entre 1064 e 1066, por exemplo, sete mil germânicos, muitos portando armas, viajaram juntos a Jerusalém. Não havia, de modo algum, tanta diferença física assim entre uma grande peregrinação e uma cruzada.

O que criou de fato a cruzada, entretanto, foi a decisão quase inconsciente, ao fim do século XI, de unir a ideia espanhola de conquistar a terra dos infiéis com a prática da peregrinação maciça e armada à Terra Santa. Tal decisão, por sua vez, originou-se de um terceiro fator — o amplo aumento da população ocidental nos séculos XI e XII, bem como a consequente fome por terras. A agricultura pioneira dos cistercienses nas fronteiras foi uma solução. As cruzadas eram outra — a primeira grande onda de migrações coloniais europeias. Elas possuíam, com efeito, profundas raízes na cosmologia cristã. A concepção ptolomaica de um oceano circum-ambiente fora aceita pelos Patriarcas e conciliada com a Bíblia na enciclopédia de Isidoro. Os três continentes foram alocados aos filhos de Noé após o dilúvio — Sem representava os judeus, Jafé os gentios, e Cam os africanos, ou negros. Em seu comentário sobre o Gênese, Alcuíno indaga: “Como o mundo foi dividido pelos filhos e netos de Noé?” ‘Considera-se que a Sem tenha cabido a Ásia, a Cam a África e a Jafé a Europa.’” A passagem prosseguia procurando demonstrar, com base nas Escrituras, que Jafé-Europa fora, por seu nome e natureza, designado por Deus para o expansionismo. Uma geração após Alcuíno, no princípio do século IX, ouvimos pela primeira vez falar em “cristandade”, uma entidade que se reputava coextensiva ao continente europeu, mas detentora de privilégios e

direitos especiais — inclusive o direito de se expandir. Eram empregadas expressões como “defesa da cristandade” contra os sarracenos (século IX) e, no século XI, Gregório VII se referiu às “fronteiras da cristandade” e ao fato de a Igreja ser a “senhora de toda a cristandade”.

A ideia de que a Europa constituía uma entidade cristã, que havia adquirido certos direitos inerentes sobre o restante do mundo, em decorrência de sua fé e seu dever de difundir-la, conjugava-se perfeitamente com a necessidade de encontrar alguma válvula de escape tanto para sua tendência à violência quanto para seu excedente populacional. O célebre sermão em Clermont com que o Papa Urbano II pregou a Primeira Cruzada, em 1095, sobreviveu em diversos textos conflitantes. Não se deve pensar que o de Guilherme de Malmesbury, por exemplo, contém as palavras reais de Urbano; deve-se considerá-lo mais como uma expressão da atmosfera que gerou o movimento das cruzadas. Encontram-se nele algumas expressões surpreendentes, verdadeiro prenúncio da expansão e colonialismo europeus: “Poderá alguém tolerar que nem sequer compartilhemos [os europeus] por igual a terra habitada com os muçulmanos? Fizemos da Ásia, que corresponde a um terço do mundo, seu lar (...) Também mantiveram a África, a segunda porção do mundo, em seu poder, à força, por mais de duzentos anos. Resta a Europa, o terceiro continente. Como é pequena a porção que nela nós, cristãos, habitamos.” Por certo, acrescentou, que “todo o mundo é seu país”. Em todo caso, concluiu, “nesta terra” — ou seja, a Europa cristã — “mal e mal se consegue alimentar os habitantes. É por isso que vocês se valem de seus bens e incitam guerras intermináveis entre si”.

As cruzadas constituíram, pois, em certa medida, um estranho meio-termo entre os movimentos tribais dos séculos IV e V e a migração transatlântica em massa dos pobres no século XIX. Segundo Ana Comnena, a corte bizantina ficou alarmada ao ouvir dizer que “todo o Ocidente e todas as tribos bárbaras do outro lado do Adriático até as Colunas de Hércules estavam se deslocando em um só corpo pela Europa em direção à Ásia,

trazendo famílias inteiras”. Não era verdade. Não obstante, os números eram vastos, sobremaneira nas duas primeiras gerações do movimento das cruzadas. Pedro, o Eremita,^[72] liderou uma multidão de vinte mil homens, mulheres e crianças — inclusive, presume-se, muitas famílias, levando todos os seus bens mundanos. A maior parte dessas pessoas era muito pobre; não havia conseguido obter terras ou algum arrendamento, nem trabalho agrícola durante um agudo e prolongado superávit de mão de obra; tinha a intenção de se estabelecer. O mesmo, é claro, valia para os mais determinados dos cavaleiros. A maioria deles não possuía nem dinheiro, nem terras. Godofredo de Bouillon, duque da Baixa Lorena, que emergiu como líder da Primeira Cruzada, afirmava ser descendente de Carlos Magno, mas tinha seu ducado como ofício, não feudo, e pode ter corrido o risco de exoneração: daí sua cruzada.^[73] Com exceção de Raimundo de Toulouse,^[74] todos os cruzados que se estabeleceram na Terra Santa eram pobres; os ricos, como Estêvão de Blois^[75] ou os condes de Flandres e Bolonha, retornavam à Europa o mais rápido que podiam de forma honrosa.

Desde o princípio, pois, as cruzadas foram caracterizadas por depredações e violência de natureza tanto racial quanto religiosa em sua origem. Reuniões em massa de cristãos, qualquer que fosse o fim, invariavelmente constituíam um perigo para as comunidades judaicas nas cidades europeias. Os governantes locais quase sempre procuravam protegê-las, por seus próprios motivos financeiros egoístas; todavia, eram impotentes para controlar os vastos grupos de cruzados. Sobretudo para os cruzados cristãos, os judeus eram odiosos: acreditava-se que haviam auxiliado os pagãos romanos a perseguir os primeiros cristãos e haviam assistido a conquista islâmica.^[76] Homens como Godofredo de Bouillon aterrorizaram as comunidades judaicas para que fornecessem quantias consideráveis a fim de financiar o transporte dos cruzados; as turbas, em 1096, recorreram ao massacre direto — doze judeus foram assassinados em Spier, quinhentos em Worms, mil em Mainz, 22 em Metz e assim por diante. Alguns grupos se

dispersavam após atacá-los. No entanto, a grande maioria avançava pelos Bálcãs e pela Anatólia. Não parecem ter distinguido cristãos de muçulmanos. Dessa maneira, nas vilas atacadas nas cercanias de Niceia pelo bando de Pedro, o Eremita, os cristãos não latinos foram massacrados em grande número e se dizia que seus bebês haviam sido assados em espetos. Quando as cidades caíam, mesmo para as forças cruzadas regulares, era costume matar ao menos alguns dos habitantes não latinos, independentemente de sua religião. Pessoas de pele escura, ou mesmo as que simplesmente envergassem trajes conspicuamente diferentes, estavam em risco. A queda de Jerusalém foi seguida por um massacre prolongado e hediondo de muçulmanos e judeus, homens, mulheres e crianças. Esse episódio exerceu uma influência crucial no endurecimento das atitudes islâmicas com relação aos cruzados. Infelizmente, não foi o único. Quando Cesareia foi tomada, em 1101, as tropas tiveram permissão para saqueá-la como bem entendessem e todos os habitantes muçulmanos foram mortos na Grande Mesquita; verificou-se um massacre similar em Beirute. Tais episódios pontuaram as cruzadas do início ao fim. Em 1168, durante a campanha francesa no Egito, houve massacres sistemáticos; entre os mortos havia muitos coptas cristãos e o efeito foi a união dos egípcios de todas as religiões (e raças) contra os cruzados.

Claro que o ânimo cruzado era direcionado, sobretudo, contra os muçulmanos — em 1182, chegaram a ser feitos ataques de surpresa às rotas de peregrinação muçulmana no Mar Vermelho, em que, para o horror do Islã, um navio apinhado de peregrinos foi posto a pique com todos a bordo. Contudo, desde o princípio os cruzados aprenderam a odiar os bizantinos com quase a mesma intensidade e, em 1204, por fim atacaram e tomaram Constantinopla, “para a honra de Deus, do Papa e do império”. Disseram aos soldados que poderiam pilhar por três dias. Na catedral de Sta. Sofia, as tapeçarias foram rasgadas e a grande iconostase de prata foi despedaçada e embolsada. Uma prostituta foi colocada sobre o trono do patriarca, onde

cantou uma rude canção francesa. Os livros e ícones sagrados foram pisoteados, freiras estupradas e os soldados beberam o vinho que havia nos cálices dos altares. A última das grandes cruzadas internacionais, em 1365, dedicou-se a um saque sem sentido da cidade predominantemente cristã de Alexandria: foram mortos cristãos nativos, assim como muçulmanos e judeus, e mesmo os comerciantes latinos tiveram suas casas e lojas pilhadas. O racismo dos cruzados extravasava sobretudo contra qualquer sinal de cultura estrangeira. Quando Trípoli caiu a seus pés, em 1109, os marinheiros genoveses destruíram a Biblioteca de Banu Ammar, a melhor de todas as do mundo muçulmano. De modo geral, o efeito das cruzadas foi solapar o conteúdo intelectual do Islã, destruir as chances de adaptação pacífica ao cristianismo e tornar os muçulmanos muito menos tolerantes: os cruzados fossilizaram o Islã em uma postura fanática.

Também causaram danos incalculáveis às igrejas orientais, quer ortodoxas ou monofisistas. Uma das primeiras medidas dos cruzados após a tomada de Jerusalém foi a expulsão dos ortodoxos e dos membros de outras seitas cristãs não latinas, e os sacerdotes ortodoxos foram torturados a fim de revelar a localização dos fragmentos da Cruz Verdadeira. Não se fez nenhuma tentativa de chegar a um acordo com os cristãos que não reconheciam Roma plenamente. Perderam suas igrejas e propriedades, foram desalojados de seus bispados e patriarcados e, na melhor das hipóteses, eram tolerados; mesmo os cristãos maronitas, que estavam em comunhão com Roma, eram tratados como cidadãos de segunda classe nos Estados criados pelos latinos no século XII. Todo o clero cristão de alguma importância era recrutado diretamente no Ocidente. Mesmo entre os latinos, o nascimento nativo constituía um impedimento à promoção clerical, sobretudo porque só foram estabelecidas escolas elementares e aquelas dirigidas por seitas não latinas não eram reconhecidas. A única exceção foi Guilherme, bispo de Tiro, o historiador. Ele ascendeu ao episcopado apesar de haver nascido em Outremer,^[77] como eram

chamados os Estados cruzados; mas isso porque havia estudado na França e Itália durante vinte anos.

Acima de tudo, não se fez qualquer tentativa de converter os muçulmanos. Os cristãos latinos governavam uma população conquistada como uma elite colonialista. Em certo sentido, o experimento desmente a teoria de que o cristianismo medieval foi arruinado pelo clericalismo. Afinal, os Estados latinos, que constituíam projeções da sociedade cristã total no ultramar, eram dirigidos por leigos. Lá havia, em média, cerca de trezentos clérigos latinos mas, apesar de ricos, dispunham de pouco poder e se encontravam sob o completo domínio dos senhores leigos. Os grandes erros foram todos cometidos por leigos. Contudo, a atitude da Igreja não ajudou a estabelecer uma sociedade latina viável no Oriente. Os leigos estavam muito mais dispostos que os clérigos a adotar os costumes e trajes orientais, a aprender seu idioma e se integrar com os nativos. Foram os papas que proibiram os cavaleiros cristãos de se casarem com muçulmanas, mesmo que os filhos fossem educados como cristãos latinos. Isso revelou-se fatal, no fim das contas. O principal motivo por que a expansão dos cruzados no século XII malogrou, levando à redução de seu reino a um fragmento insignificante no XIII, foi seu número por demais restrito. Na primeira década das cruzadas, entre 1095 e 1105, cerca de cem mil pessoas de todas as idades, classes e sexos dirigiram-se à Terra Santa; dez anos depois, quase todos estavam mortos. Deixaram muito poucos filhos. Há algumas evidências de que os partos eram menos perigosos em Outremer que no oeste europeu. Contudo, as crianças francas não viviam muito e o índice de mortalidade entre os homens era elevado. Muitos casais francos parecem ter se revelado estéreis. Assim, as famílias colonizadoras francas tendiam a se extinguir após uma ou duas gerações. No século XII, houve uma segunda, depois uma terceira onda de colonos. Também esses foram dizimados. Não havia um processo contínuo de reforço da emigração, como o Ocidente aprenderia a desenvolver no século XVII, ao povoar a América. A maioria dos candidatos

era por demais pobre. Mal podiam arcar com a via terrestre, onde podiam viver de caridade, mas sua segurança jamais foi garantida. O percurso marítimo, dirigido por Veneza, Gênova e outras cidades-estados italianas, era caro demais para a maioria. Os que iam por mar tinham de dormir em suas arcas, que também lhes serviam de caixão em caso de morte. Cada qual dispunha de um espaço de 1,80 metro por 60 centímetros, demarcado com giz. As condições eram terríveis; mesmo assim, poucos podiam arcar com os custos. Por que os Estados marítimos não desenvolveram formas mais baratas de transporte de massa? A resposta é que preferiam engajar-se em um comércio altamente lucrativo, renunciando, assim, as empresas aventureiras de comércio colonial desenvolvidas em fins do século XVI. Obtinham lucros gigantescos enviando armamentos para os muçulmanos: nos séculos XIII e XIV, as armas constituíam o principal item de exportação dos cristãos para seus inimigos ideológicos. Também dirigiam o comércio de escravos egípcios em nome dos muçulmanos. Comparativamente, um transporte de emigrantes cristãos que viabilizasse as colônias gerava pouca renda. É claro que a própria Igreja, com seus imensos recursos, deveria ter financiado a emigração. Contudo, a ideia parece não lhe ter ocorrido, assim como a ideia da criação de ordens missionárias, a fim de conquistar pela palavra o que os cavaleiros se estavam mostrando incapazes de conquistar pela espada. Todo o movimento das cruzadas foi assombrado pela falência intelectual. Entre os barões do Outremer e seu dócil clero nada havia que pudesse concebivelmente ser denominado de elite intelectual. Tampouco tinham qualquer contribuição econômica a dar. Não fizeram nenhuma tentativa de introduzir uma ordem agrícola pioneira, ao estilo dos cistercienses. A maior parte da terra continuou lavrada pelos muçulmanos, cujos excedentes eram, então, sangrados pelo baronato latino. Daí Outremer sofrer de uma falta crônica de dinheiro; administrava um déficit imenso, que tinha de ser coberto pelo Ocidente, o que gerou críticas crescentes. Matthew Paris, por exemplo, afirmou que só os hospitalários possuíam dezenove mil

feudos na Europa. Não era verdade, mas fica clara a necessidade de um grande investimento de terras no Ocidente para manter apenas um cavaleiro em ação na Terra Santa. Apesar de sua riqueza, as duas principais ordens militares nunca poderiam manter mais de seiscentos cavaleiros ao mesmo tempo. Um número aproximadamente análogo de cavaleiros era possibilitado pela arrecadação feudal dos barões de Outremer. Esses 1.200 cavaleiros (no máximo) eram sustentados por um total, todo o tempo, de aproximadamente dez mil sargentos. Nenhum desses homens podia ser substituído de repente. Não havia reservas. Os cruzados construíram castelos imensos, extremamente difíceis de tomar quando guarnecidos e abastecidos por completo. Contudo, se aprovisionassem os castelos, não podiam manter um exército ativo. Se colocassem o exército em ação, os castelos teriam de ser despojados e, caso o exército sofresse alguma derrota grave, nada havia para substituí-lo, as construções ruiriam e os reinos latinos se tornariam insustentáveis. Isso, no fim das contas, foi mais ou menos o que aconteceu.

Após o século XII, a ideia das cruzadas perdeu seu apelo no Ocidente. A população não estava mais crescendo no mesmo ritmo e os excedentes, na França, tendiam a ser levados, em vez disso, para as cidades; nas terras germânicas, sob a condução dos cavaleiros teutônicos que haviam transferido suas atividades para a Prússia e a Polônia, deslocaram-se para o leste. Após cerca de 1310, a população, com efeito, declinou e, a partir de meados do século XIV, verificou-se uma aguda escassez de mão de obra na Europa. A população só recomençaria a se expandir de modo significativo no século XVI, quando a emigração foi retomada, mas rumo ao oeste. Entretanto, a decadência das cruzadas se deveu a mais que fatores demográficos. Em fins do século XII, alguns europeus, pelo menos, repudiavam a tosca teologia popular do movimento cruzado. Wolfram von Eschenbach,^[78] o autor leigo de *Parsifal*, também produziu, por volta de 1210, *Willehalm*, que aborda as cruzadas mas apresenta nítidas diferenças de

tom com relação a *Rolandslied*, de meados do século XII, que aceitava a ética cruzada de maneira acrítica e rejubilava com alegria com os pagãos sendo abatidos como gado. Em *Willehalm*, a esposa do herói é uma sarracena e argumenta que os infiéis são filhos de Deus, instando para que “ouçam o conselho de uma mulher simples e poupem a obra divina”. Aqui, a ênfase é antiagostiniana. O autor salienta o fato de todos possuírem uma alma a ser salva e de a Igreja ter uma missão universalista; o poema é universalista em outro sentido — talvez todos possam ser salvos, quem sabe? Muito de sua teologia está próximo ao pelagianismo, a heresia leiga por excelência. É curioso como as antigas batalhas do século V continuam ocorrendo ao longo de toda a história cristã. Na baixa Idade Média, o programa de cruzadas ocidental era tão literário como militar. Para Raimundo Lúlio,^[79] por exemplo, as cruzadas eram empreendimentos missionários; uma crença que ele procurou pôr em prática, tendo morrido apedrejado em Bougie, no Norte da África, em 1315. Lúlio vinha de Maiorca, um dos primeiros precursores da cruzada marítima ibérica contra o paganismo em todo o globo. Nessa época, é claro, o pontificado há muito desvalorizara o ideal cruzado ao adaptá-lo a propósitos financeiros e de política interna. O mecanismo legal das cruzadas era por demais tentador para escapar ao abuso. Um homem que assumisse a cruz desfrutava da proteção das cortes. Podia esquivar-se do pagamento de suas dívidas e impostos. Por outro lado, eram empreendidas investigações cuidadosas após a pregação de uma cruzada, a fim de verificar que as pessoas haviam cumprido seus votos. A renegação era objeto de punições canônicas. O pontificado foi rápido em utilizar o procedimento contra os Hohenstaufens. Frederico II, primeiro, foi excomungado por não partir em cruzada, depois por ir sem permissão do Papa; e foi denunciado como infiel por demonstrar que, com os sarracenos, podia-se obter mais por meio de negociação que da força. Mais tarde, a arma foi voltada contra Henrique III, da Inglaterra, que não pôde cumprir seu voto de sair em cruzada até meados do verão de 1256: Alexandre IV

comutou-lhe a sentença, mas Henrique, em troca, tinha de fornecer tropas para a campanha do Papa contra os Hohenstaufens na Itália e pagar, além disso, 135.541 marcos, sob pena de excomunhão e interdição. A Inglaterra não pôde pagar e o resultado foi uma crise constitucional e o célebre Parlamento de Oxford,^[80] em 1259, com o episódio constituindo um marco importante no colapso progressivo das relações de Roma com a Inglaterra.

Na verdade, é uma supersimplificação enganosa ver as cruzadas como um mero confronto entre a Europa cristã e o Oriente muçulmano. O problema central da Igreja institucional sempre foi como controlar as manifestações de entusiasmo religioso e desviá-las para canais ortodoxos e construtivos. O problema era imensamente intensificado quando havia grandes quantidades de pessoas envolvidas. Em que ponto a piedade em massa se tornava inadministrável e, portanto, uma heresia? Era uma questão de julgamento fino, um dilema tão antigo como os montanistas. Uma cruzada, em essência, não passava de uma turba de cristãos fanáticos e armados. Após seus números ultrapassarem aproximadamente dez mil, já não podia mais ser controlada, apenas conduzida. Podia ser utilizada para atacar os muçulmanos ou lançada contra os judeus ou hereges; ou podia tornar-se, ela mesma, herética e antinômica, esmagando as estruturas da sociedade estabelecida. Esse temor estava sempre presente no fundo das mentes das autoridades clericais e seculares. Na alta Idade Média, o Ocidente estivera relativamente livre de heresias. A Igreja encontrava-se enclausurada na tradição autoritária de Agostinho. Porém, de tempos em tempos, surgiam figuras estranhas, quase sempre de origem leiga, reeditando espontaneamente a tradição montanista. Gregório de Tours fala sobre um pregador autônomo de Bourges, que se autodenominava Cristo, reuniu um exército de seguidores e acumulava butins em nome de Deus. Ele e seus homens, por fim, se apresentaram ao bispo de Le Puy, completamente nus, dando pulos e saltos mortais. O líder foi morto na hora; sua companheira,

Maria, torturada até revelar “seus expedientes diabólicos”. Esse tipo de incidente tornou-se mais comum com o desenvolvimento das peregrinações de longa distância. Os peregrinos traziam de volta estranhos cultos e ideias religiosas do Oriente, onde as heresias dualistas ou gnósticas sempre haviam prosperado — e, na verdade, antecederam o cristianismo. Assim sendo, o homem de Bourges foi um exemplo do recém-surgido líder carismático que costumava liderar as peregrinações em massa, as quais, no século XI, tomaram a forma de cruzadas populares; Pedro, o Eremita, fora um arquétipo. O fenômeno assumiu proporções gigantescas e perigosas no século XI, com o rápido crescimento demográfico, a disseminação das viagens, a difusão das ideias e o impacto das reformas gregorianas. A visão de Gregório de uma Igreja pura e impoluta gerou mais expectativas do que podia concretizar. O clero, em especial, era simplesmente incapaz de gerar os resultados, em termos de piedade e entusiasmo pastoral, que Gregório parecera prometer. Assim, como ocorrera com os montanistas originais, os ativistas cristãos tendiam a se voltar contra o clero, assumindo para si as rédeas da reforma ou a retomada religiosa.

Aqui havia uma ameaça mortal para a Igreja. Consideramos, erroneamente, o cristianismo institucional medieval uma estrutura estável e de imensa solidez. Contudo, sob determinados aspectos, era muito mais vulnerável que o poder civil, este mesmo de extrema fragilidade. Como o governo civil, a rotina regular do cristianismo organizado podia entrar facilmente em colapso; ambos, em geral, desintegravam-se juntos se pressionados. O sistema cristão era complexo e se desorganizava com relativa facilidade; uma conjunção acidental de duas ou mais de uma enorme variedade de forças podia espalhar a descristianização por uma grande área e de modo bastante súbito. Daí S. Bernardo de Clairvaux, em uma turnê de pregação pelo sul da França, em 1145, ter reportado a existência de diversas heresias comuns e o desaparecimento, em grandes áreas, do catolicismo tal como ele o entendia. Naturalmente, onde as turbas

antinômicas conseguiam eliminar as instituições eclesiásticas, a autoridade estabelecida ansiava por expulsá-las da cristandade — de preferência para o Oriente, de onde poucos retornariam. Essas cruzadas em massa ou peregrinações armadas costumavam ser lideradas por montanistas ou *prophetæ* desautorizados e constituíam uma forma de milenarismo popular, altamente heterodoxa mas, até certo ponto, controlada ou canalizada pela autoridade. Por vezes, atacavam os judeus, considerados demônios — tal como os muçulmanos, só que mais acessíveis. Porém, caso não houvesse judeus nem muçulmanos à disposição, quase sempre, mais cedo ou mais tarde, voltavam-se contra o clero cristão. Daí a ânsia por despachá-las para Jerusalém.

Todavia, os cruzados que retornavam sem dúvida traziam a heresia consigo. O dualismo dos bogomilistas,^[81] dos Bálcãs, que tinham ligações remontando diretamente aos gnósticos, atingiu a Itália e a região do Reno no início do século XII e, dali, disseminou-se pela França. Quando os movimentos de longa distância tornaram-se rotineiros, foi inevitável a difusão de uma variedade de heresias e as cruzadas forneceram os meios de comunicação entre precisamente o tipo de gente que levava as ideias religiosas a sério e tinha inclinações emocionais nesse sentido. O dualismo era sempre atraente por explicar o papel dos demônios, que estavam por toda a parte. Também era fácil apresentar a Igreja visível como má, em virtude do evidente fracasso da teodiceia, ou seja, a vindicação da justiça divina quanto à existência do sofrimento. Os bogomilistas negavam que Cristo houvesse fundado uma Igreja organizada; portanto, a doutrina católica sobre imagens, santos, o batismo infantil e o nascimento da Virgem, além de muitos outros tópicos, era falsa. Tais ideias se propagaram com grande rapidez pelo Ocidente, em meados do século XII, e, uma vez abalada a crença no sistema da Igreja de confissão, arrependimento, penitência e redenção — o que não era nenhuma grande dificuldade —, as únicas garantias espirituais eram os sinais exteriores da castidade, pobreza,

ascetismo e humildade que a Igreja oficial, em termos gerais, claramente não possuía. Isso, os hereges ofereciam.

O termo “cátaro” foi aplicado pela primeira vez a hereges do norte europeu, em 1160. Também eram chamados de publicanos, paterinos (na Itália), bugres ou búlgaros na França, ou ainda arianos, maniqueus ou marcionitas. Nos arredores de Albi, os cátaros receberam o nome de albigenses. A confusão de nomes revela confusão de ideias. Porém, basicamente todas as heresias eram a mesma. Pretendia substituir, com uma elite perfeita, o clero corrupto. Onde eram numerosos o bastante, como no sul da França, organizaram igrejas e bispados e constituíram uma igreja alternativa. Muito poucos da seita eram “perfeitos” — talvez mil a 1.500 em todo o Languedoc, por volta de 1200. A maioria era de “crentes”, que se casava, vivia de maneira normal e “recebia o *consolamentum*” apenas em seu leito de morte, morrendo, assim, “nas mãos dos Bons Homens”.

Os cátaros eram ordeiros e bem organizados. Elegiam bispos, coletavam fundos e os distribuíam; levavam vidas admiráveis. Ao contrário de muitos carismáticos, não podiam ser fragmentados por uma carga de cavalaria pesada. Davam-se bem com as autoridades locais. A única evangelização eficaz contra eles vinha de grupos igualmente pobres, como os Pobres de Lião, fundados por um antigo mercador lionês, Valdo, em torno de 1173 ou 1176. Eram homens estritamente ortodoxos em suas crenças, mas tomavam a pobreza apostólica de modo literal e ficavam de fora da estrutura organizacional da Igreja. Por isso, o clero considerava os valdenses uma ameaça. Nas palavras de Walter Map, ao ver alguns deles em Roma, em 1179: “Andam de um lado para outro em duplas, descalços, cobertos por trajes de lã, sem posse alguma, com tudo em comum com os apóstolos (...) se o admitirmos, podemos ser banidos.” Foram excomungados três anos depois. Não havia, em absoluto, uma escassez de homens prontos a defender a ortodoxia. No entanto, os cátaros estabeleceram padrões que expuseram as estruturas e o pessoal eclesiástico existentes, constituindo, desse modo, um

remédio mais grave que a doença. Inocência III, apesar de suas muitas limitações, compreendeu de fato a essência desse problema com grande clareza e foi o único papa a realizar uma tentativa sistemática de solucioná-lo. Sua criação das ordens franciscana e dominicana — a primeira para bater os hereges em seu próprio jogo de pobreza apostólica, a segunda para pregar conceitos ortodoxos em termos populares — visava a empregar forças cristãs vulcânicas em objetivos institucionais. Entretanto, o dilema não podia ser solucionado por uma operação de uma vez por todas. Era permanente, endêmico, no cristianismo. Se os franciscanos, por exemplo, tivessem permissão para se deixar guiar por seu idealismo sairiam de controle; se fossem controlados, imediatamente perderiam o idealismo e tornar-se-iam corruptos. Duas gerações depois, todo o experimento dos frades era um fracasso; em três gerações, constituía um perigo.

Restava a solução agostiniana: força. Foi, de certo modo, uma recapitulação dos séculos IV e V. A Igreja estava aterrorizada com a rápida desintegração do cristianismo no sul da França. A coexistência pacífica entre ortodoxia e heresia era impossível: os bispos ortodoxos não podiam funcionar e havia o perigo iminente de que o colapso logo se espalhasse por outros lugares. É notável que, onde havia um poder real centralizado e forte sustentando a Igreja, a heresia fosse fraca ou mesmo inexistente (como, por exemplo, na Inglaterra, nessa época). A heresia criou raízes em áreas em que o poder temporal encontrava-se dividido ou distante. Dessa forma, a Igreja, em seu temor, tendia a apelar ao poder secular fora da região infectada. A supressão de heresias tornou-se uma cruzada, prometendo benefícios tangíveis e trazendo à baila diferenças de linguagem e cultura, as forças do racismo e o impulso da cobiça por terra. As cruzadas albigenses, organizadas de 1208 em diante, precursoras de muitas outras cruzadas pontifícias “internas”, eram pregadas pelos cistercienses, de classe alta, os grandes disciplinadores dos camponeses. Os hereges eram ou diletantes superficiais ou, caso contrário, abriam mão de seu *status* de classe privilegiada. Por outro

lado, a cruzada era uma oportunidade de ascensão na escala social para os caçulas, candidatos a cavaleiros e todos os tipos de soldados profissionais com aspirações à fidalguia. Tais cruzados obtinham uma indulgência primária por quarenta dias de serviço, além de uma moratória de suas dívidas e todos os juros pagáveis; caso possuíssem terras, poderiam tributar tanto seus vassallos quanto o clero. A Igreja reservou-se o direito de redistribuir, entre os cruzados mais fervorosos, as terras confiscadas dos hereges derrotados. Por essa razão, a cruzada atraiu os elementos de pior reputação do sul da França e o resultado foi o horror. Em 1209, Arnold-Aimery^[82] rejubilou-se com o Papa pelo fato de a captura de Béziers haver sido “milagrosa”; e porque os cruzados haviam matado quinze mil pessoas, “sem demonstrar misericórdia nem pela ordem, nem pela idade, nem pelo sexo”. Os prisioneiros foram mutilados, cegados, arrastados sob as patas de cavalos e utilizados como alvos para a prática de tiro. Atrocidades dessa ordem geraram uma resistência desesperada e acabaram por prolongar o conflito, que foi um divisor de águas na história cristã. Naturalmente, provocou muitas críticas, mesmo na época. Peter Cantor^[83] indagou:

Como a igreja ousou examinar, por meio deste julgamento forasteiro, os corações dos homens? Ou como é que não se concede aos cátaros uma legítima pausa para reflexão, mas são queimados de imediato? (...) Algumas senhoras honestas, recusando-se a consentir na luxúria dos sacerdotes, (...) foram inscritas no livro da morte e acusadas de cátaras (...) ao passo que se espremeram as bolsas de certos cátaros ricos, que foram deixados em paz. Apenas um homem, porque era pobre e fraco e confessou a crença em Cristo, com fervor sob todos os aspectos e apresentou tal fé como sua esperança, foi incinerado, por haver dito aos bispos reunidos que recusaria submeter-se ao ordálio do ferro quente enquanto eles não lhe provassem que podia fazê-lo sem tentar o Senhor e cometer pecado mortal.

Alguns anos depois, Inocêncio III aboliu o ordálio precisamente por essa razão. Em termos mais gerais, foi o tipo de cristianismo enunciado por Cantor que levou à organização de um sistema inquisitorial regular, que seria eficaz, mas menos aberto aos abusos ocorridos sob os métodos ocasionais empregados até então. Desde o século XI, os governantes seculares haviam queimado os que se recusavam com obstinação a se adequar às disposições cristãs estabelecidas; a Igreja opusera-se à pena capital e sucessivos concílios haviam determinado o confisco de propriedades, a excomunhão, o aprisionamento ou açoitamento, a marcação a fogo e o exílio. Contudo, na década de 1180, a Igreja começou a entrar em pânico perante a difusão da heresia e, desde então, tomou as rédeas das mãos do Estado, ainda que mantendo a ficção legal de que os hereges condenados e impenitentes seriam apenas “privados da proteção da Igreja”, a qual seria (como a chamavam) “relaxada”, com o poder civil ficando livre para queimá-los, então, sem incorrer em pecado mortal. O relaxamento era acompanhado por uma súplica formal por misericórdia; na realidade, ela era destituída de qualquer sentido e o funcionário civil em questão (xerifes e similares) não tinha outra escolha que não queimar, pois, caso contrário, seria acusado de “defensor de hereges” e imergiria, ele mesmo, nos perigos do sistema.

A codificação da legislação contra heresia ocorreu em meio século, aproximadamente entre 1180 e 1230, quando culminou na criação de um tribunal permanente, municiado de frades dominicanos, que trabalhavam a partir de uma base fixa, em conjunto com o episcopado, e dispunham de generosa dose de autoridade. O sistema permanente foi denominado de reforma, mas na verdade, incorporou todos os abusos das práticas anteriores e acrescentou alguns novos. Possuía certa lógica perversa. Como se negava ao herege enterro em solo consagrado, os cadáveres dos que eram sentenciados postumamente (ocorrência bastante comum) tinham de ser

desenterrados, arrastados pelas ruas e queimados no buraco do lixo. As casas em que viviam tinham de ser postas abaixo e convertidas em esgotos ou depósitos de lixo. Sendo difícil garantir as acusações de crimes em pensamento, a Inquisição lançava mão de procedimentos banidos em outros tribunais, transgredindo, assim, os decretos municipais, as leis escritas e consuetudinárias e praticamente todos os aspectos da jurisprudência estabelecida. Retinham-se os nomes das testemunhas hostis, usavam-se informantes anônimos, aceitavam-se acusações por parte de inimigos pessoais, negava-se aos acusados os direitos de defesa ou a um defensor e não havia apelação. O objetivo, simplesmente, era gerar condenações a todo o custo; só assim, pensava-se, a heresia poderia ser extinta. Daí os depositantes não serem identificados; tudo o que um suspeito podia fazer era elaborar uma lista de seus inimigos e teria permissão de apresentar testemunhas para atestar a existência destes, mas para nenhum outro fim. Por outro lado, a promotoria pública podia recorrer às provas de criminosos, hereges, crianças e cúmplices, em geral proibidos em outras cortes.

Após uma área ter sido contaminada pela heresia e o sistema instalar-se, grande número de pessoas via-se emaranhado em sua malha. Os filhos de hereges não tinham direito à herança, já que a mácula era vicária; seus netos não podiam usufruir de benefícios eclesiásticos, a menos que apresentassem alguma denúncia bem-sucedida. Todos, de 14 anos em diante (as meninas, a partir dos doze), tinham de prestar juramentos públicos a cada dois anos a fim de permanecer bons católicos e denunciar os hereges. A impossibilidade de confessar ou receber a comunhão ao menos três vezes ao ano despertava suspeitas automaticamente; a posse de Escrituras em qualquer idioma, bem como de breviários, livros das horas e saltérios no vernáculo era proibida. A tortura não era empregada com regularidade até perto do fim do século XIII (exceto por parte de funcionários seculares, sem relação com a Inquisição), mas os suspeitos podiam ser mantidos presos e intimados repetidamente até

ceder; o objetivo da operação seria obter confissões ou denúncias. Quando a tortura foi adotada, estava sujeita a restrições canônicas — caso não gerasse resultados em sua primeira aplicação, era proibido repeti-la. No entanto, tais regulamentações eram abertas a glosas; Francisco Pegna, o principal comentarista da Inquisição, escreveu que:

Mas se, tendo sido torturado de modo razoável (decenter), ele não confessar a verdade, disponham-se outras modalidades de tormento à sua frente, dizendo que deverá passar por todos até confessar a verdade. Se mesmo isso falhar, pode ser-lhe indicado um segundo ou terceiro dia, quer in terrorem, quer mesmo de verdade, para a continuação (não repetição) da tortura; pois as torturas não podem ser repetidas, a menos que surjam contra ele novas evidências; nesse caso, de fato, é possível, posto que, contra a continuação, não há proibições.

Pegna defendia que não se torturassem mulheres grávidas, por medo de abortos: “Temos de esperar até que ela dê a criança à luz”. Além disso, crianças abaixo da idade da puberdade e pessoas idosas deveriam ser torturadas com menor severidade. Os métodos empregados eram, em geral, menos terríveis que aqueles utilizados por diversos governos seculares — muito embora se deva acrescentar que os advogados comuns ingleses, por exemplo, negavam a legalidade da tortura, exceto em caso de recusa de confissão.

Uma vez acusada a vítima, era praticamente impossível furtar-se a algum tipo de punição: o sistema não o permitiria. Contudo, relativamente poucos eram executados: menos de dez por cento dos acusados. A prisão perpétua era comum para os “convertidos” por medo da morte; a pena podia ser abreviada por denúncias. Atos de simpatia ou boa vontade para com hereges eram punidos com o aprisionamento ou a peregrinação; havia também multas ou açoitamentos, e se exigia penitência de algum tipo por parte de

todos os que entrassem em contato com os infectados, ainda que de modo inocente ou inconsciente. A menor das punições consistia em usar cruzes amarelas de tecido — uma penalidade impopular, já que impedia o homem de conseguir emprego; por outro lado, deixar de envergá-las era tratado como uma recaída na heresia. Era virtualmente inevitável uma temporada na prisão. É evidente que havia falta de espaço de confinamento, já que o enclausuramento solitário era a regra. Quando a Inquisição instalava-se em determinada área, a prisão do bispo logo ficava cheia; em seguida, a do rei; depois, era preciso utilizar prédios antigos ou construir novos. A alimentação era de responsabilidade do prisioneiro, conquanto o bispo devesse fornecer pão e água, em caso de pobreza. As autoridades seculares não gostavam dessas prisões lotadas, morrendo de medo da peste e da febre de cadeia, e, por isso, queimavam muito mais pessoas do que o autorizado pela Igreja. O sistema só foi salvo do terror absoluto pelas fragilidades medievais comuns: corrupção, inércia e pura incompetência administrativa.

Onde o sistema era empregado contra uma comunidade inteira, como no Languedoc, gerava resistência. Havia tumultos, assassinatos, destruição dos registros. Muitos países não admitiam a Inquisição, de modo algum. Na Espanha, porém, tornou-se um instrumento de Estado, quase uma instituição nacional, como as touradas — um mistério para os estrangeiros, mas popular entre os nativos. É surpreendente a frequência com que indivíduos admiráveis, talvez excêntricos, eram queimados — não apenas sem protesto público, como sob a aprovação geral. Daí o movimento de ruptura, no século XIV, por parte dos franciscanos — os *fraticelli*, que se opunham à propriedade clerical e reafirmavam as práticas apostólicas de seu fundador — ter sido caçado e queimado por toda a Europa, mas sobretudo em sua Úmbria e Ancona nativas; as multidões que acompanharam sua destruição eram apáticas ou tendiam a considerar correta a punição do antinomismo. Na Idade Média, o exercício inclemente e confiante da autoridade quase sempre podia brandir uma maioria atrás de si. E as vítimas

das chamas em geral morriam gritando de dor e medo, parecendo, assim, confirmar a justiça dos procedimentos.

A sociedade cristã total da Idade Média baseava-se em intensa crença no sobrenatural. Tendia a viver angustiada. Desprovida de qualquer tipo de sistema de determinação científica e objetiva da verdade, a sociedade não raro encontrava-se desorientada. A heterodoxia de hoje podia tornar-se a ortodoxia de amanhã; e vice-versa. O entusiasmo da fé descambava com grande facilidade para a histeria, e, assim, tornava-se violentamente destrutivo. Dentro de cada santo, surgia um herege lutando por sair, e vice-versa. O Cristo de um homem era o Anticristo de outro. A Igreja era convencional, organizada, hierárquica, comprometida com a defesa da sociedade tal como existia, com todas as suas disparidades e injustiças. Mas havia também, por assim dizer, uma anti-igreja, rebelde, igualitária, revolucionária, que rejeitava a sociedade e seus valores e ameaçava esmagá-la. Dispunha de sua própria tradição de profecia revolucionária, herdada dos judeus e que ganhara continuidade no cristianismo por meio do Livro do Apocalipse, que conquistou seu lugar no cânon por ter sua autoria atribuída a S. João. O milenarismo constituía, nos dias primitivos, quase que a teoria política oficial da Igreja. Contudo, o momento escatológico retrocedera e, quando o cristianismo tornou-se a religião estatal do império, o milenarismo passou a ser repudiado. Agostinho, o ideólogo da Igreja oficial, apresentou o Apocalipse, em sua *Cidade de Deus*, como uma mera alegoria espiritual; o milênio já tivera início com Cristo e se concretizara sob a forma da própria Igreja. Todavia, isso não encerrou a discussão, como ele esperara. Os cristãos continuaram acreditando no milênio, no advento do Anticristo, em batalhas cósmicas, em dragões gigantes, em sublevações totais da sociedade — e infindáveis séries de sinais que serviriam de presságios para tais eventos. Para o bem ou para o mal, a ideia do apocalipse era parte do cânon, vinculada a artigos fundamentais da crença cristã que era tarde demais para suprimir. Além disso, ao *corpus* escatológico aos poucos vieram

juntar-se diversos textos sibilinos; não possuíam *status* canônico, mas eram populares e muito empregados por sacerdotes, escritores e teólogos. Todos enfatizavam a batalha por vir entre Cristo e o Anticristo. A ideia podia ser reinterpretada, de modo a adequar-se a qualquer situação política, e identificada com reis, imperadores e até papas, fossem bons ou ruins. Qualquer sinal podia ser adaptado.

Essa tradição contrapunha à Igreja oficial um problema quase insolúvel. Se prosseguisse em silêncio, os milenaristas exigiriam reformas. No entanto, caso ensaiasse deflagrar as reformas, como ocorreu sob Gregório VII, também isso era calculado para atizar as forças milenaristas latentes. A tradição da pregação leiga jamais fora suprimida de todo; os leigos respondiam alegremente às tentativas de aprimorar o sacerdócio e procuravam tomar as rédeas do movimento para si. Grande parte da efervescência heterodoxa do século XII foi resultado indireto da campanha gregoriana. Havia regiões da baixa Renânia, por exemplo, em que formas de revivalismo não ortodoxo coexistiram com a Igreja oficial mais ou menos por toda a Idade Média. É um engano acreditar que todos tinham seu lugar na sociedade. Pelo contrário: entre as organizadas guildas das cidades e a hierarquia feudal do campo, havia um gigantesco caos fervilhando com os deslocados, os desprovidos, os doentes ou aleijados crônicos, mendigos, leprosos, servos fugidos. Talvez um terço da população não se encaixasse nas categorias oficiais, constituindo, pelo contrário, a matéria-prima de imensas multidões que se formavam e dispersavam misteriosa e rapidamente. Havia monges ou sacerdotes trânsfugas, que se haviam desentendido com a Igreja, em quantidade suficiente para proporcionar liderança e um meio-conhecimento. Uma vez em marcha, era difícil parar tal turba. Em 1251, por exemplo, em resposta ao fracasso da Quarta Cruzada, um monge húngaro renegado chamado Jacó pregou uma cruzada anticlerical e ensinou que o assassino de um padre ganhava mérito. Reuniu um exército de milhares e devastou as cidades do norte da França. Logrou

ocupar lugares como Paris, Orléans e Amiens, praticamente sem oposição, e saqueou os conventos dos frades; em Tours, arrebanhou os dominicanos e franciscanos e mandou açoitá-los pelas ruas. Então, foi assassinado e sua multidão dispersou com a mesma rapidez com que se havia reunido. Quase todos os acontecimentos notáveis produziam tais erupções — a pregação de uma cruzada, uma colheita ruim, fome, dificuldades da indústria, derrotas em batalha, o malogro de um milagre prometido. Não havia muito que as autoridades pudessem fazer, uma vez deflagrado um movimento de massa. Nesses casos, tinham de aguardar que os excessos da multidão gerassem uma reação popular, ao menos entre a burguesia, ou até que se pudesse convocar um exército regular. Dessa maneira, a Inquisição funcionava como um mecanismo de aviso prévio; investigava, verificava e eliminava desordeiros antes que pudessem reunir uma turba e pô-la em movimento. Em caso de falha, poderia não haver outra alternativa senão desencadear uma cruzada interna. Daí dispositivos odiosos como a Inquisição, ou a cruzada contra os “hereges”, ser considerados por muitos — não apenas os ricos, mas todos os que apreciassem a estabilidade — defesas indispensáveis contra o colapso social e o terrorismo de massa.

A Igreja e o sistema estabelecido não podiam, porém, eliminar tais fenômenos pela raiz, destruindo sua base de credulidade. A própria Igreja não se fundamentava em credulidade? Se a fé fosse extinta, como ficaria a sociedade cristã total? Em todo caso, os papas e reis não podiam escapar ao ambiente intelectual que compartilhavam com cada fanático ensandecido e faquir milenarista. A profecia, em que se baseavam tais movimentos, era não apenas ortodoxa em termos das Escrituras como cientificamente respeitável. Os analistas proféticos figuraram entre os mais cultos homens de seu tempo, parte de uma tradição de sabedoria que se estendeu dos Reis Magos a Newton, incluindo praticamente todos os intelectuais na sociedade ocidental até meados do século XVII. Não por acaso, o mais influente de todos os inventores medievais de sistemas proféticos, Joaquim de Flora (falecido em

1202), era também o mais culto, sistemático e “científico” deles. Não era um rebelde, mas um elegante abade calabrés, protegido por três papas, cuja palestra deliciou Ricardo Coração de Leão em seu caminho para a Terceira Cruzada. Conjugou todas as várias fontes proféticas — pagãs, cristãs, bíblicas e astronômicas — e escrutinou-as com muito mais cuidado do que qualquer um antes, delas extraindo suas próprias projeções futuras. O método era basicamente o mesmo do determinismo histórico marxista e exercia a mesma fascinação mesmerizadora. Joaquim calculou que o Anticristo surgiria dentro da Igreja e deteria um alto ofício — uma ideia nova e fascinante. Com base em projeção e análise histórica, deduziu que a “última era” teria lugar dentro da história (ou seja, não após as Quatro Coisas Finais) e seria marcada pela paz universal, em que as instituições necessárias para um mundo turbulento seriam extintas. Para os marxistas, os paralelos são de uma perturbadora proximidade.

Os homens liam Joaquim com a mesma cautela e excitação que os historiadores mais imaginativos, como Oto de Freising.^[84] A seu ver, a intenção de Deus era que o futuro pudesse ser descoberto e era dever da sociedade preparar-se para ele. Roger Bacon, talvez o melhor cientista de verdade da Idade Média, escreveu ao Papa (c. 1267):

Se ao menos a Igreja examinasse as profecias da Bíblia, os dizeres dos santos, as frases da Sibila e de Merlin e outros profetas pagãos e a isso somasse as considerações astrológicas e o conhecimento experimental, sem dúvida seria capaz de se precaver de maneira útil contra a vinda do Anticristo. (...) Pois nem todas as profecias são irrevogáveis e muitas coisas ditas nos profetas acerca da vinda do Anticristo só virão a ocorrer por negligência dos cristãos. Serão modificadas caso estes investiguem persistentemente quando ele virá e busquem todo o conhecimento por ele empregado quando vier.^[85]

Essa passagem, representante da mais elevada sabedoria convencional do século XIII, implica um grau de controle possível sobre o universo, o presente e o futuro consoante com a teoria da monarquia papal ilimitada, que se aproximava, então, do apogeu. Deriva das mesmas premissas do triunfalismo selvagem de Bonifácio VIII, citado no princípio desta seção. Contudo, nem o papado, nem a Igreja como um todo tinham um controle sólido da sociedade cristã total — nem mesmo no século XIII. Daí por diante, o controle existente afrouxou. A partir dessa época, a sociedade cristã unificada começou a se dissolver e diversas formas de heterodoxia tornaram-se endêmicas, com sua detecção e castigo constituindo parte das operações de rotina da Igreja e do Estado. Todas as modalidades de manifestação religiosa enchiam as autoridades de inquietação; não se podia confiar que alguma delas não acabaria escapando de controle. E, na maior parte do tempo, havia não um papa para servir de vigia e monitor, mas dois; por vezes, três. Joana D'Arc, por exemplo, não foi uma vítima do nacionalismo inglês: apenas oito dos 131 juízes, assessores e outros membros do clero ligados a seu julgamento eram britânicos. Em vez disso, ela foi uma das baixas de uma guerra civil francesa que possuía ampla dimensão teológica. Um dos elementos que levantou suspeitas a seu respeito foi o fato de suas cartas serem encabeçadas pelas palavras “Jhesus Maria” — evidência de um culto a Jesus que não tinha a sanção do Papa Martinho V, mas do antipapa Calisto. Não é de surpreender que um dos juízes que a havia condenado originalmente, Jean le Fèvre, tenha sido juiz também de sua reabilitação; nem que Thomas de Courcelles, que recomendou sua tortura durante os interrogatórios, tenha sido promovido a decano de Notre-Dame no ano em que ela foi inocentada e vivido para pregar o panegírico funerário de seu delfim-herói, Carlos VII.

Sendo total, a sociedade cristã tinha de ser compulsória; e, como tal, não tinha alternativa além de declarar guerra a seus dissidentes. Desse modo, na baixa Idade Média, viu-se onerada pela multiplicidade de seus inimigos. Se

Joaquim era um profeta “aceitável”, logo seria sobrecarregado com uma massa de interpretações e comentários que se tornaram o dinheiro miúdo de milenaristas rústicos e carismáticos de aldeias. Era típico da profecia medieval que reis ou imperadores “adormecidos” despertassem e restaurassem ou a harmonia ou a violência, dependendo de se acreditar que o papa era o vigário de Cristo ou o próprio Anticristo. Homens que se autodeclaravam Artur, ou Carlos Magno, ou o primeiro imperador latino de Constantinopla, ou o imperador Frederico II, surgiam, conquistavam seguidores, eram perseguidos e, em seguida, enforcados ou queimados. A prova em contrário por parte dos acontecimentos parece não ter contribuído em nada para abalar a crença humana na profecia; anos cruciais vieram e se foram — 1260, 1290, 1305, 1335, 1350, 1360, 1400, 1415, 1500, 1535. Nada ocorreu tal como predito, mas, ainda assim, as pessoas acreditavam. Muitos desses fingidores produziram elaborados manifestos sociais, em torno do igualitarismo ou da distribuição. A maioria começava, ou terminava, em anticlericalismo.

A histeria religiosa expressava-se sob todas as formas imagináveis de comportamento ultrajante. A autoflagelação, por exemplo, fora característica de certas seitas pagãs sofisticadas absorvidas pelo cristianismo no século IV. Temos notícias de seu ressurgimento na Itália do século XI e, em seguida, em escala gigantesca, na segunda metade do século XIII, e se disseminou por toda a Europa e tornou-se endêmica. Os flageladores marchavam em procissão, conduzidos por sacerdotes, com estandartes e velas, e iam de uma cidade para outra, desfilando diante da igreja paroquial e se chicoteando por horas a fio. Os flageladores germânicos, com seus rituais, hinos e uniformes, eram ferozes: valiam-se de açoites de couro com espigões de ferro; caso aparecesse uma mulher ou um padre, o ritual estava estragado e teria de ser reiniciado; este culminava com a leitura de uma “carta celestial”, e os espectadores mergulhavam pedaços de pano no sangue e se entesouravam como relíquias. A Igreja adotou uma atitude ambivalente com relação aos

flagelantes. Em 1384, Clemente VI estimulava a flagelação pública em Avignon: centenas de pessoas, de ambos os sexos, participaram. E o pilar da ortodoxia espanhola, o antissemita e agitador de multidões dominicano S. Vicente Ferrer, liderou um grupo de flageladores atravessando a Espanha, França e Itália em 1396, seguindo as instruções de uma visão. Dessa forma, havia a flagelação ortodoxa, a herética e, aparentemente, também a secreta. Em termos gerais, se ambos os sexos tomassem parte, era permitida. Quase todos os movimentos de flagelação masculinos não oficiais terminaram em anticlericalismo, heresia e violência. Nesses casos, convocava-se a Inquisição e se seguiam as execuções.

O cristianismo contava ainda com sua tradição ortodoxa de pobreza apostólica e sua teoria de que o mundo era igualitário e justo em seu estado primitivo, antes que a irrupção do pecado ocasionasse o governo pelos fortes e a degradação dos fracos. Na baixa Idade Média, muitos movimentos milenaristas lançaram-se em trajetórias alucinadas, com base em tais premissas. Assumiam duas formas principais (alguns combinando as duas). O primeiro grupo, em geral denominado de “espíritos livres”, era antinômico, de uma espécie com que S. Paulo tivera de lidar na Grécia. Acreditavam ser perfeitos e acima das regras morais. O abade da Abadia de S. Vítor, místico ortodoxo do século XIV, escreveu indignado a seu respeito que “cometeram estupros e adultérios e outros atos que lhes deram prazer corporal; e, às mulheres com quem pecaram, e às pessoas simples que enganaram, prometeram que tais pecados não seriam punidos”. Alguns ensinavam que as mulheres foram criadas para ser usadas pelos irmãos do Espírito Santo; uma matrona, tendo um intercuro com um dos irmãos, poderia reaver sua virgindade perdida — o que estava ligado à crença de que eles redescobriram a maneira exata como Adão e Eva haviam feito amor. Não raro eram presos por tentativa de sedução de respeitáveis senhoras casadas de classe média; ou por refeições em tavernas que se recusavam a pagar. “Eles entendem que todas as coisas são comuns”, observou o bispo de

Estrasburgo, em 1317, “e daí concluem que o roubo é legítimo em seu caso”. Não raro, esses homens eram executados, por vezes com crueldade hedionda. Porém, muitos espíritos livres não eram fraudulentos nem antissociais. Em Flandres e no Vale do Reno, os ortodoxos Irmãos do Espírito Livre constituíram um dos maiores e mais admiráveis movimentos religiosos da baixa Idade Média, dirigindo escolas e hospitais para os pobres e se envolvendo em uma série de obras sociais. As mulheres que se engajavam eram beguinhas (mas não exatamente freiras, uma vez que não viviam em conventos, trabalhavam entre os pobres nas cidades da Renânia — em determinada ocasião, havia duas mil delas só em Colônia — e constituíam modelos de piedade e ortodoxia). Roma não apreciava esses padrões de comportamento religioso, já que não se enquadravam nas categorias estabelecidas. Devido a isso, os bispos e a Inquisição mantinham uma atenta vigilância e interferiam com frequência no sentido de dispersar grupos de irmãos ou beguinhas que parecessem prestes a cair em heterodoxia.

A segunda categoria geral combinava a igualdade milenarista com uma investida aberta contra o clericalismo e a Igreja estabelecida. A crença na iminência do milênio era o sinal para um ataque aos ricos — que deveriam arrastar-se pelo chão em um apocalipse terreno antes de ser precipitados nas chamas eternas no próximo mundo. Tais ideias estavam expressas nos sermões de John Ball durante a Revolta dos Camponeses^[86] na Inglaterra; são recorrentes na França e nos territórios germânicos dos séculos XIV a XVI. Na Boêmia,^[87] única parte da cristandade latina em que a heterodoxia logrou estabelecer-se com êxito antes do século XVI, os igualitários constituíram a ala local dos hussitas a partir de 1419; acumulavam fundos comunais e formavam comunidades similares aos *kibutzim*. Tais movimentos eram o outro lado da moeda agostiniana: constituíam a “sociedade alternativa” à sociedade cristã total de que Agostinho fora ideólogo e que havia sido trazida à luz com sucesso, no Ocidente, durante o período carolíngio. Porém, estava claro que — o

raciocínio era este — a sociedade cristã ortodoxa tinha, sob vários aspectos, traído suas origens e aceitado as regras do mundo; agora, já não era mais a sociedade de Cristo, mas do Anticristo, e sua deposição seria o prelúdio da *parusia*.

Quando o cristianismo latino começou a rachar sob o peso crescente das inúmeras camadas que o compunham, cresceu muito a possibilidade de o estabelecimento de tais sociedades alternativas concretizar-se, por mais brevemente que fosse. Várias sublevações igualitárias tiveram lugar na Alemanha na década de 1470, que se repetiram em 1502, 1513 e 1517. Ao mesmo tempo que Lutero conduzia seu debate teológico com Roma e diversos adeptos do protestantismo se estabeleciam como os cânones oficiais do cristianismo, refletindo as necessidades sociais tal como o catolicismo fizera desde o século IV, havia extremistas religiosos empreendendo tentativas vigorosas de derrubar por completo a sociedade e substituí-la por um novo sistema religioso cristão. Esses homens e seus movimentos revelam muito a respeito do cristianismo e suas distorções. Sua inspiração, em geral, eram os primeiros cristãos; por vezes, os tempos pré-cristãos. Falavam com a voz autêntica dos montanistas ou dos donatistas, contra quem o cristianismo ortodoxo e o império romano haviam unido forças. Na verdade, ecoavam o rigorismo moral dos essênios, sendo, da mesma maneira, vítimas de uma combinação de sacerdotes oficiais com a ordem secular estabelecida. Constituía uma parte incontestável da tradição cristã, moldada por uma das matrizes implantadas por Cristo nas mentes humanas no século I. Contudo, faltava-lhes o equilíbrio da visão cristã como um todo. Ultrajados com a depravação da sociedade cristã oficial, ansiosos por substituí-la, queriam apenas esmagá-la, ou mesmo caricaturá-la. Abraçavam a violência, repudiavam a cultura, desvalorizavam a vida humana e adotavam sistemas de moralidade rematadamente arbitrários — e voláteis. Um desses casos foi o de Thomas Münzer, nascido na Turíngia^[88] (área onde a flagelação ilícita era comum) por volta de 1488; padre culto, lia em

grego e hebreu. Suas crenças eram uma combinação do radicalismo hussita com a libertinagem dos espíritos livres e a escatologia ortodoxa. Segundo ele, o luteranismo não passava de uma traição da tentativa de reforma da Igreja, apenas mais um acordo com o mundo ímpio. Em julho de 1524, sua pregação perante Johann, duque da Saxônia, e outros nobres germânicos foi talvez a mais notável prédica de toda a era da Reforma, a partir de um texto do Livro de Daniel, a pedra angular do arco milenarista. Ele interpretou “Livre-nos do mal” como “livre-nos do governo anticristão dos ímpios”. A sociedade, disse ele à sua principesca congregação, vinha sendo pulverizada entre a Igreja e o Estado no abominável reino terreno da cristandade feudo-papal. Entretanto, o sacerdócio régio do homem comum ia esmagá-lo — e os príncipes deveriam juntar-se àqueles comprometidos com a derrubada do Anticristo.

Eis, então, os ícones coroados da alta Idade Média, os reis-sacerdotes ungidos, substituídos pelo povo soberano. Enquanto Gregório VII, Inocêncio III ou Bonifácio VIII haviam visto a disputa pelo poder do mundo entre o papa e o imperador, ou entre o papa e o rei, surgia, agora, um novo candidato ao posto de Vigário de Cristo — o proletariado. Os lances pelo poder eram feitos com tanta arrogância quanto foram os de Gregório VII, e acompanhados de uma aceitação negligente da violência como necessária e ordenada por Deus. Münzer exibia a marca dos zelotes que haviam levado Jerusalém à ruína. Com efeito, ele assinava suas cartas com a Espada de Gedeão^[89] e a expressão “Thomas Münzer, o Martelo”. Encarnava a figura de um guerreiro-sacerdote bíblico. “Não deixar a espada do santo esfriar” era seu mote; e seu brasão era composto por uma cruz vermelha e uma espada desembainhada — um dos primeiros exemplos de uso de um emblema político inflamativo. Lutero não passava de um propagandista das classes dominantes, “a carne apática e de vida indolente de Wittenberg”, o Sr. Mentira, o Dragão, o *Archeathen*. Os ricos eram ladrões; a propriedade era um roubo; “as pessoas vão libertar-se e só Deus

pode ser seu Senhor”. Münzer via a guerra de classes sendo vencida apenas mediante uma convulsão tremenda e sangrenta, uma espécie de apocalipse premonitório antes do verdadeiro, quando — como profetizara Joaquim — as instituições humanas desapareceriam e a *parusia* marcaria o início do governo eterno e perfeito. Por conseguinte, a violência era necessária à sua escatologia. Trata-se de mais um caso de abuso do texto “compilam-nos a vir” — a frase gravada no coração de todos os inquisidores. Exatamente como Agostinho, Münzer recorreu à parábola do joio e do trigo para justificar a destruição e a perseguição — “o Deus vivo está afiando sua foice em mim”, ameaçou, “de modo que eu possa, depois, cortar as papoulas vermelhas e as centáureas azuis”. Quando o agostiniano ou o milenarista despertam, o homem paciente e razoável, o reformista, o liberal de pensamento pelagiano, aprende a tremer.

Münzer detonou uma revolta camponesa,^[90] como haviam feito tantos milenaristas no passado; contudo, foi executado antes que pudesse fundar sua sociedade pós-apocalíptica. Uma década depois, em 1534, os milenaristas conquistaram a cidade germânica de Munster, que mantiveram em seu poder até o verão seguinte. Não era, em absoluto, a primeira vez que fanáticos cristãos capturavam uma cidade ocidental; há muitos exemplos, sobretudo no norte da França e em Flandres, do século XII em diante. Porém, Munster é o primeiro caso em que há uma documentação adequada, o que nos permite saber como era viver sob o terror igualitarista medieval. O episódio teve início em 25 de fevereiro de 1534, quando radicais religiosos subjugaram o conselho municipal e seu líder, Jan Mathijs, anunciou uma ditadura popular cristã. Os “ímpios” foram identificados: um deles, um ferreiro crítico, foi morto por Mathjis na hora, e o restante foi expulso — “vão, ímpios, e não voltem jamais”. Ao mesmo tempo, admitiram-se inúmeros refugiados radicais, a fim de constituir uma força policial e um corpo de guarda-costas para os líderes. Toda a população, em seguida, foi rebatizada; a cidade, fortificada; todos os alimentos, dinheiro, ouro e itens de

valor, recolhidos e comunizados; e as habitações, realocadas, segundo um critério de necessidade. Mathijs foi morto em uma surtida, e seu substituto, Jan Beukels, um ator, filho de uma serva solteira, reconstruiu o regime sobre uma base meramente formal. Correu nu pela cidade, mergulhou em oração e, em seguida, anunciou uma nova constituição: ele como rei messiânico, assistido por doze anciãos ou juízes, constituindo um comitê de segurança pública. Haveria um novo código moral. Todos os livros, com exceção da Bíblia, seriam queimados. Uma longa lista de ofensas, inclusive a blasfêmia, o praguejamento, o adultério, a difamação, a reclamação, bem como todas as formas de desobediência, seria punida com a execução imediata. Haveria controle de parto e poligamia compulsória. O regime era violentamente misógino. Um homem sexualmente dependente de uma esposa, pensava Beukels, era conduzido “como um urso em uma corda”; as mulheres “estão assumindo o controle por toda a parte”, e estava mais que na hora de se submeterem aos homens. Daí muitas mulheres que resistiam à poligamia terem de ser executadas; e as solteiras tinham de aceitar o primeiro homem que as pedisse em casamento. Beukels instituiu provas para ver quem conseguiria acumular o maior número de esposas. Seus talentos histriônicos, aliados ao fato de Munster possuir um grande número de artesãos habilidosos, permitiram-lhe conduzir sua corte como “rei da justiça” e “governante do Novo Sião” com considerável estilo. Mandou que refizessem as vestimentas locais como mantos reais e desenhou para si uma maçã ou orbe dourado; foi lançada uma nova moeda de ouro, com os dizeres “o verbo fez-se carne e habita entre nós”. Seu harém de esposas, todas com menos de vinte anos, e seus cortesãos envergavam belos trajes; e o “rei” conduzia apresentações dramáticas e banquetes universais, em um dos quais distribuiu a comunhão e, em seguida, realizou pessoalmente uma execução, tendo se sentido inspirado a fazê-lo. Esse terror gritante, penoso sobremaneira para as mulheres (das quais 49 foram mortas por infração só do decreto da poligamia), foi mantido por meio da divisão da cidade em

doze seções, cada uma controlada por um “duque” e 24 guardas, responsáveis por execuções e desmembramentos diários. O “rei” nutria esperanças de fundar uma confederação de cidades cristãs comunais, enviando, para tal, missionários apostólicos munidos de material de propaganda impresso em sua própria prensa. Contudo, após alguns breves êxitos, o esquema foi vencido; a própria Munster foi traída e retomada pelo bispo e Beukels conduzido em uma turnê de exibição até janeiro de 1536, quando foi torturado em público, com tenazes em brasa, até a morte.

As atrocidades perpetradas tanto pelos cristãos milenaristas quanto pelos ortodoxos nessa ocasião foram mais ou menos idênticas; ambos os lados estavam ávidos por “compeli-los a vir”. Nos estágios finais da comuna de Munster, o elemento cristão foi reduzido ao mínimo, tendo, de fato, praticamente desaparecido. Entretanto, na época ele tampouco era proeminente do outro lado das barricadas. As tentativas de levar a cabo sociedades cristãs perfeitas neste mundo, quer fossem lideradas por papas, quer por revolucionários, tendem a degenerar em terrores vermelhos ou brancos. Tanto as teocracias pontifícias quanto as ditaduras do proletariado recorrem a procedimentos compulsivos que abrangem a suspensão da lei, a tortura, o assassinato judicial, a supressão da verdade e a exaltação da calúnia. Dessa maneira, a “sociedade alternativa” com frequência desenvolvia características e originava sofrimentos similares aos da que pretendia substituir. Ainda assim, os milenaristas, procurando fugir ao que consideravam uma representação adulterada da visão cristã original, não se deixavam desestimular nem alertar pelos malogros do passado. Ressurgiram na Inglaterra, no rastro da derrocada da tirania dos Stuart,^[91] na década de 1650. O teólogo puritano Richard Baxter escreveu que

Eles assumiram para si a responsabilidade de instituir a intuição, sob o nome de Cristo nos Homens, e desonrar e depreciar a Igreja, as Escrituras, o Ministério atual, bem como nossos dignitários e nossos ritos;

e convocavam os homens a ouvir a Cristo dentro de si. Mas, além disso, uniram-se a uma doutrina abominável de Libertismo, que os levou a uma execrável obscenidade de vida. Ensinavam (...) que Deus olhava não os atos do homem exterior, mas os do coração, e que, para o puro, todas as coisas são puras (mesmo as proibidas). E, contando com a permissão divina, pronunciavam as mais hediondas palavras de blasfêmia, e muitos dentre eles incorriam, amiúde, em idolatrias. A tal ponto que uma matrona de grande reputação por piedade e sobriedade, tendo sido por eles pervertida, tornou-se uma prostituta tão nefanda que foi arrastada pelas ruas de Londres.

Esses extremistas eram profetas ou arengadores, que tinham muito em comum com os adeptos de Joaquim de Flora ou, sob esse aspecto, com Tertuliano. Tais elementos sempre aproveitaram a oportunidade de uma crise ou colapso social para promover soluções apocalípticas ou extraordinárias, quer de natureza moral ou político-econômica. A Guerra Civil Inglesa foi uma dessas ocasiões. Nas palavras de um crítico ortodoxo (1651), “não é obra nova de satã semear heresias e engendrar hereges, mas eles nunca surgiram com tamanha densidade como nos últimos tempos. Costumavam ir pipocando um a um, mas agora brotam em turbas e aos magotes (como gafanhotos do abismo sem fim) (...) aglomerando-se sobre nós em enxames, como as lagartas^[92] do Egito”. Mais recentemente, o elemento especificamente cristão, sempre a primeira vítima quando o milenarismo descamba para o terror, tendeu a ser relegado a segundo plano ou desaparecer por completo. Ainda assim, os milenaristas, a partir de Tertuliano, quase sempre eram anticlericais — característica que compartilham com os modernos profetas e apocalípticos não cristãos, tais como Marx, os participantes da comuna de Paris de 1870, trotskistas, maoístas e outros em busca de uma illusória perfeição neste mundo. Os

daniéis seculares do século XX têm credenciais originadas nas Escrituras, e sua ascendência é cristã.

Essa análise do cristianismo medieval, portanto, apresenta dois tipos de experimento social na moldagem da sociedade em torno de princípios morais — de um lado o ortodoxo e do outro a alternativa radical por este provocada. Ambos tenderam a fracassar por pecar, de diferentes modos, por um excesso de ambição e, no processo de procurar evitar o malogro, os dois tipos de experimento estão sujeitos a trair seus princípios cristãos. Uma das maiores tragédias da história (ainda que talvez inevitável) foi a transformação da reforma gregoriana em uma obsessão institucional pelo poder; e uma das tragédias perenes da história — mas igualmente inevitável — é a progressão do milenarismo para o total abandono dos valores morais. Todavia, o cristianismo, felizmente, abrange mais que essas duas matrizes imperfeitas; nos séculos XVI e XVII, vemos a emergência e a luta pela sobrevivência de uma terceira força: o humanismo cristão.

VOLUME

HISTÓRIA DO
CRISTIANISMO



EDITORA
NOVA
FRONTEIRA

HISTÓRIA DO CRISTIANISMO

PAUL JOHNSON



HISTÓRIA DO




EDITORA
NOVA
FRONTEIRA





VOLUME

CRISTIANISMO

Tradução
CRISTIANA DE
ASSIS SERRA

PARTE CINCO
A TERCEIRA FORÇA³
(1500-1648)



EM ALGUM MOMENTO ENTRE 1511 E 1513, dois dos principais eruditos europeus fizeram uma visita ao santuário de S. Tomás Becket, em Cantuária. Um era John Colet, reitor da Escola de S. Paulo e fundador de sua nova escola de gramática; o outro era o holandês Erasmo, autor do principal guia espiritual para os leigos cristãos e de uma muito admirada sátira à Igreja, *Elogio da Loucura*. Em um de seus últimos *Colóquios*, Erasmo deixou-nos um relato da visita e seria difícil conceber um pequeno episódio mais pungente, às vésperas da Reforma, que esse confronto entre o santuário do triunfalista clerical martirizado e os dois mais convictos apóstolos do Novo Ensino. Os dois eruditos eram homens pios e sua visita foi reverente. Contudo, o relato de Erasmo deixa claro que ambos ficaram profundamente chocados com o que viram. As riquezas que adornavam o santuário eram espantosas. Erasmo considerou-as incongruentes, desproporcionais, tesouros “perante os quais Midas ou Creso teriam parecido mendigos”; trinta anos depois, os agentes de Henrique VIII recolheriam, dali, 140 quilos de ouro, 125 de folheado de prata, 150 de prata pura e 26 carroças de outros tesouros. Colet irritou o sacristão que os acompanhava ao sugerir que S. Tomás preferiria que tudo aquilo fosse dado aos pobres. Conseguiu piorar as coisas ao recusar-se a dar um beijo reverencial em uma importante relíquia, o braço de S. Jorge, e ao tratar um velho trapo supostamente embebido no sangue de S. Tomás com um “assobio de desprezo”. A três quilômetros da cidade, perto do asilo de pobres de Harbledown, a impaciência do reitor com o “cristianismo mecânico” foi submetida a mais testes quando um mendigo licenciado os

aspergiu com água benta e ofereceu o sapato de S. Tomás para que o beijassem: “será que esses tolos esperam que beijemos os sapatos de todos os bons homens que já existiram?”, indagou, furioso. “Por que não nos trazer seu cuspe ou seus excrementos para que os beijemos?” Após esse encontro memorável, os dois homens retornaram a Londres.

Na época em que essa visita ocorreu, já era evidente que a antiga Igreja medieval, a sociedade total que remontava aos tempos carolíngios, estava entrando em colapso. Cerca de um ano antes, Johann Geiler, de Estrasburgo — um dos últimos grandes pregadores da Idade Média —, havia predito a dissolução em seu último sermão perante o imperador Maximiliano: “como nem Papa, nem imperador, nem reis nem bispos, pretendem reformar nossa vida, Deus enviará um homem para tanto. Espero ver esse dia... mas estou demasiado velho. Muitos de vocês vão vê-lo; pensem, então, eu lhes suplico, nessas palavras.” Era verdade que o próprio pontificado, a Igreja como instituição, havia demonstrado sua falta de disposição ou sua incapacidade de conduzir o processo de reforma. Porém, havia outras agências em ação incansável. As universidades cristãs, que se haviam derivado da sociedade total e a ela escoravam com seus sistemas metafísicos, encontravam-se em um estado de mudança e incerteza. O método universalista de S. Tomás de Aquino, com sua superestrutura lógica que fornecia respostas para cada indagação humana que se pudesse conceber, fora deixada de lado pelos nominalistas no século XIV, para os quais muitos dos elementos básicos do cristianismo não podiam ser demonstrados pela lógica, mas tinham de ser aceitos pela fé cega; no século XV, os acadêmicos se foram voltando, cada vez mais, para as credenciais básicas do cristianismo: as Escrituras, os documentos da Igreja, os escritos dos primeiros patriarcas. Na década de 1450, Lorenzo de Valla, secretário do Papa Nicolau V, provou que a *Doação de Constantino* e muitos outros textos fundamentais não passavam de flagrantes falsificações. Desenvolveu e popularizou novas técnicas de avaliação crítica da literatura sagrada. As mudanças políticas no mundo

mediterrâneo, nessa época, chamaram a atenção dos eruditos europeus para uma grande variedade de livros antigos, sagrados e profanos, gregos, latinos e hebreus, que não haviam sido objeto de exame sistemático durante séculos. Onde seus guardiões bizantinos e judeus se haviam disposto a preservá-los, estudiosos renascentistas italianos como Valla, Marcílio Ficino e Pico della Mirandola os tratavam como chaves para o futuro, cotejavam e deles se valiam como padrões de avaliação do ensino convencional no Ocidente.

Nessa nova escola, não se separava, nem se desejava separar, o ensino religioso do secular. Para Ficino, Platão, cujas obras fundamentais agora se encontravam disponíveis no grego original, pertencia a uma série de intérpretes do divino, que tinha início com Zoroastro e passava por Hermes Trimegisto e Pitágoras — uma sabedoria antiga que antevia e confirmava o cristianismo. Ao mesmo tempo, todo o espectro da erudição hebraica, que se havia mantido intocado na Espanha por séculos, foi disponibilizado para o Ocidente por Mirandola, que uniu a teosofia cabalística judaica à cosmologia neoplatônica. Seu discípulo, o hebraísta Johann Reuchlin, produziu a primeira gramática hebraico-cristã em 1506 e procurou impedir a destruição desses primeiros livros judaicos pela Inquisição dominicana. Assim o Novo Ensino entrou em conflito, pela primeira vez, com a Igreja estabelecida. Mas o choque era inevitável. Agora, os homens tinham condições de estudar os textos gregos e hebraicos no original e compará-los com a versão recebida em latim, tratada como sacrossanta no Ocidente por séculos. Valla, trabalhando com o Novo Testamento em grego, assinalou diversos erros na vulgata de S. Jerônimo — os primeiros lampejos do estudo moderno das Escrituras. E, começando a olhar os textos com novos olhos, os homens viam muitas coisas que ou os incomodavam ou entusiasmavam. A mensagem do Novo Testamento era, na verdade, a seguinte: um maior conhecimento é a ponte para uma verdade espiritual mais pura. Ficino, Pico e Reuchlin defendiam a existência de uma religião, por assim dizer, natural; a existência, por trás de experiências filosóficas e religiosas diversas, de uma

unidade. Sua verdade essencial encontrava expressão mais acabada no cristianismo. Ao longo dos séculos, os acréscimos haviam obscurecido essa verdade: o Novo Ensino pretendia redescobri-la e purificá-la.

Desse modo, o novo movimento intelectual dedicou-se à reforma da Igreja, algo que vinha frustrando papas, concílios, bispos e reis por mais de um século. A ignorância era identificada com o pecado; o conhecimento, com a Reforma. Tal princípio podia encontrar expressão sob diversas formas: por meio da exposição de documentos falsos; do estabelecimento de textos completamente acurados e autênticos; do reexame desses textos à luz dos novos conhecimentos, a fim de desvelar seu pleno significado; e — o significado das escrituras tendo sido por fim instituído — por meio da eliminação, da vida e das atividades da Igreja, de todas as crenças e práticas desprovidas de autoridade bíblica ou da sanção da Igreja primitiva. O efeito desse movimento, tendo a possibilidade de avançar sem restrições, foi colocar o bem-estar e o futuro da Igreja nas mãos de seus eruditos empíricos. Ou talvez, de fato, nas mãos de uma plateia mais ampla. A difusão dos novos conhecimentos praticamente coincidiu com o desenvolvimento técnico da imprensa. A coincidência assegurou a aceleração de ambos. Os primeiros livros impressos no Ocidente foram produzidos em Mainz, entre 1454 e 1457, época em que Valla estava elaborando suas anotações sobre o Novo Testamento grego. Em 1500, já havia 73 gráficas na Itália, 51 na Alemanha, 39 na França, 24 na Espanha, 15 nos Países Baixos e oito na Suíça. A firma mais importante, dirigida por Aldus Manutius em Veneza, devotava-se quase que inteiramente à publicação dos clássicos gregos recuperados; a despeito de seus padrões de extraordinária elegância, imprimiu-se ao trabalho uma grande velocidade: nos vinte anos entre 1494 e 1515, foram geradas 27 edições príncipes de obras de referências e escritores gregos; quando Aldus morreu, em 1515, não havia um único grande escritor grego não publicado. Essas obras eram impressas em quantidades consideráveis e a preços bem inferiores aos de

cópias manuscritas de extensão similar, mesmo de baixa qualidade. O rápido desenvolvimento da imprensa, com sua tremenda concentração nas obras de interesse fundamental para a religião e a Reforma, constituíam um problema completamente novo para as autoridades da Igreja e do Estado, tradicionais controladoras da disseminação do conhecimento. A censura ou proibição de livros impressos eram basicamente as mesmas aplicadas à restrição de manuscritos; porém, a diferença de velocidade e escala teve um papel absolutamente crucial. Levou ao menos uma geração para que os censores enfrentassem o problema e jamais conseguiram exercer o mesmo grau de supervisão eficaz que se lograva nos tempos anteriores à impressão barata.

Erasmus nasceu nessa nova arena de estudo e comunicação, em 1466. Sua origem era a quintessência dos tempos antigos. Era o filho bastardo de um padre e uma lavadeira. Esse era o destino comum de um grande número de pessoas naquela época, que dava testemunho da má vontade da Igreja em sancionar o casamento clerical e de sua incapacidade de eliminar o concubinato. Provavelmente, até metade dos homens que havia recebido a ordem tinha “esposas” e famílias. Por trás de todo o Novo Ensino e dos debates teológicos, o celibato clerical constituía, a seu próprio modo, a maior questão isolada da Reforma. Tratava-se de um grande problema social e, todos os demais fatores sendo iguais, tendia a inclinar a balança a favor da Reforma. Por via de regra, a única esperança do filho de um padre era ele mesmo ingressar na Igreja — e, portanto, de má vontade ou sem qualquer grande entusiasmo, contraindo votos dos quais poderia, posteriormente, arrepender-se: o mal tendia a se autoperpetuar. Muitos milhares de homens (e mulheres) viam-se encurralados nessa situação, membros canhestros e cheios de rancor de uma classe privilegiada, condenados à prisão perpétua em um papel espiritual para o qual não tinham vocação nem — visto que não havia seminários — treinamento. Erasmus era um caso ilustrativo. Após seu nascimento, seus pais deixaram de viver juntos. Em um fragmento autobiográfico, escrito quando já tinha renome mundial, ele ocultou sua

bastardia, indicando que ainda o amargurava. Sua aprendizagem foi deplorável. Os Irmãos da Vida Comum, fundados por Gerard Groote,^[93] constituíam uma das mais bem-sucedidas ordens idealistas da Baixa Idade Média. Genuínos em sua pobreza, levavam a sério suas obras sociais; sob determinados aspectos, antecederam os reformadores protestantes por seu cuidado com a Bíblia e sua aversão a formas elaboradas de adoração, como o canto polifônico. Contudo, Erasmo tinha aula como um dentre 275 garotos em uma sala, para os quais havia um só mestre — e o programa restringia-se, em grande parte, a rimas e ditos latinos condicionadores do pensamento, tais como “os prelados da Igreja são o sal da terra”. Contava com 18 anos quando seus pais faleceram, e não teve outra alternativa senão juntar-se ao clero, como agostiniano; logo se arrependeu e passou os trinta anos seguintes desembaraçando-se de seus laços clericais legais, ciente de que, a qualquer momento, seus superiores poderiam arruinar sua carreira como acadêmico e escritor, caso o forçassem a viver em estrita conformidade com as regras de sua ordem. Ele era um dos muitos milhares que, embora membros da ordem clerical privilegiada, estavam emocionalmente comprometidos com sua destruição.

Erasmo teve a sorte de se tornar secretário do bispo de Cambrai, que o enviou para a Universidade de Paris. Aqui também estava o antigo mundo medieval. A faculdade de Montaigu era conhecida pelos parisienses como “o sulco entre as nádegas da Mãe Teologia”. Era antiga, dilapidada, úmida e asquerosa; a comida nojenta, os dormitórios fediam a urina e os açoitamentos eram frequentes. Erasmo já tinha 26 anos, e abominava o lugar; era o mesmo sentimento de Rabelais, que queria vê-lo queimado. Dois outros de seus alunos, porém, Inácio de Loyola e João Calvino, admiravam sua austeridade e apreciavam o tempo em que lá estiveram: aqui temos uma das mais profundas clivagens do século XVI, entre os humanistas e os puritanos. O trabalho na universidade salientava o lado mecânico da religião. Dessa maneira, na Universidade de Louvain, onde Erasmo passou

algum tempo, os professores e estudantes debateram, em 1493, os seguintes tópicos: orações de quatro ou cinco minutos em dias consecutivos teriam melhores chances de ser atendidas que uma oração de vinte minutos? Uma oração de dez minutos, dita em benefício de dez pessoas, teria a mesma eficácia de dez orações de um minuto? O debate se prolongou por oito semanas, mais tempo do que Colombo levava para atingir a América no ano anterior, 1492. A explosão intelectual de Erasmo ocorreria em 1499, quando ele foi à Inglaterra e, em Oxford, assistiu à palestra de Colet a respeito da Epístola de S. Paulo aos Romanos. Colet não sabia grego, mas estivera em Florença e absorvera o espírito de Valla, Ficino e dos neoplatônicos. Em suas palestras, ultrapassava as intermináveis camadas de comentários para voltar a examinar o texto de Paulo e desvendar seu verdadeiro significado como exposição da fé cristã. Embora não fosse a primeira — nem tampouco a última — vez, a epístola de Paulo aos romanos ocasionou uma revelação espiritual e nova abordagem da vida cristã. Erasmo determinou-se a reexaminar pessoalmente as Escrituras e a aprender grego, a fim de fazê-lo de maneira eficaz. E, a fim de se sustentar e a seus estudos, começou a escrever livros.

Durante quase quatro décadas, até sua morte, em 1536, a produção de Erasmo cobriu um imenso campo, abrangendo a vida cristã, a teoria e prática da educação, o estado da Igreja e da sociedade e o significado das Escrituras, além de incluir edições eruditas de textos sagrados e patrísticos. Desses, de longe o mais importante foi sua edição em grego do Novo Testamento, que colocou o texto original (ainda que sob uma forma imperfeita) à disposição dos cristãos latinos pela primeira vez. Erasmo tornou-se um erudito de elevados padrões acadêmicos; era também um popularizador e jornalista, que compreendia a importância da comunicação. Queria que seus livros fossem pequenos, acessíveis e baratos e foi o primeiro escritor a compreender todas as potencialidades da imprensa. Trabalhava com velocidade, com frequência na própria gráfica, escrevendo e corrigindo

suas provas na hora. O cheiro da tinta de impressão — o incenso da Reforma — o estimulava. Por conseguinte, a difusão de seu trabalho é espantosa. Seu primeiro sucesso, *Mil Adágios* (1500), era uma coletânea de citações latinas utilizadas no ensino do idioma, mas também refletindo sua filosofia; passou por sucessivas reedições e foi se expandindo aos poucos, até se tornar uma reunião de mais de quatro mil ensaios curtos, que influenciaram a sociedade da mesma maneira como ocorrera com os toscos provérbios de sua educação. Seu *Enchiridion*, ou manual do leigo, publicado pela primeira vez em 1503, foi reimpresso em 1509, 1515 e, em seguida, todos os anos; quando Erasmo morreu, havia sido traduzido para o tcheco, alemão, inglês, francês, espanhol, italiano e português. Seu *Elogio da Loucura*, de 1511, teve 39 edições antes de 1536; algumas delas foram substanciais — por exemplo, um impressor de Paris, ouvindo dizer que o livro talvez fosse suprimido, tirou rapidamente uma edição de 24 mil exemplares. Calcula-se que houve anos em que entre um quinto e um décimo de todos os livros vendidos em Oxford, Londres e Paris eram da autoria de Erasmo. Na década de 1530, havia trezentas mil cópias de seu Novo Testamento grego em circulação, e mais de 750 mil de suas outras obras. Era um grande fenômeno, um *best-seller* mundial vivo. Recebia tantas cartas que, quando vivia em Antuérpia, então a mais rica cidade do continente, o carteiro costumava parar primeiro em sua casa, antes de ir à Prefeitura.

Erasmo foi nomeado conselheiro político do imperador Carlos V e o Papa Paulo III ofereceu-lhe um cardinalato. Várias das principais cidades europeias concederam-lhe sua liberdade e convidaram a lá morar, como cidadão honorário. No entanto, se tivesse procurado propor seus pontos de vista uma geração depois, sem dúvida teria sido açoitado pelos Habsburgos e excomungado pelo papado; com efeito, em 1546, apenas dez anos após sua morte, o Concílio de Trento declarou sua versão do Novo Testamento anátema e, em uma sessão posterior, o Papa Paulo IV denominou-o “líder de

todos os hereges”, ordenando a queima de suas obras completas. Nessa época, a presença irrestrita de Erasmo também teria sido considerada importuna na maior parte da Europa reformada. Ele, com efeito, cavalgara a crista do Novo Ensino, que parecia oferecer oportunidades ilimitadas de progresso espiritual e intelectual e pressagiava uma profunda reforma da sociedade, conduzida de dentro para fora por um movimento universal e voluntário. Essa perspectiva rósea foi obliterada nas décadas de meados do século e o que ocorreu de fato foi bastante diferente: uma divisão do cristianismo, baseada em critérios compulsórios e estatais. Surgiram dois campos armados: um, semirreformado, fundamentando suas proposições exclusivamente nas Escrituras; o outro, sem reformar, baseado exclusivamente na autoridade e, entre ambos, um abismo intransponível, onde se atiravam as vítimas da guerra e da perseguição. O resultado, na verdade, foi quase a rematada antítese do sonho erasmiano.

Aqui jaz uma das tragédias históricas centrais do cristianismo, da Europa e do mundo. O sonho erasmiano não era de todo utópico. Todos os homens concordavam que a fé constituía uma unidade. A maioria concordava que deve haver um sistema de conhecimento unitário. A sociedade era universalmente considerada não apenas uma unidade, mas uma unidade orgânica. Por que a primeira e o segundo não poderiam mergulhar a terceira em harmonia? Em certo sentido, o objetivo desses reformadores renascentistas não passava da atualização do ideal carolíngio de sociedade — empregando os novos conhecimentos para corrigir suas imperfeições e os abusos acumulados. Havia, sem dúvida, um consenso entre praticamente todos os homens de que a Reforma estava muito atrasada. O êxito surpreendente das obras de Erasmo é um indício de que havia também uma ampla concordância entre os homens cultos em torno do tipo de ideias nelas expressas. Vejamos quais eram essas sugestões, quanto tinham em comum com os programas dos reformadores protestantes e onde diferiam.

Erasmus, como todos os reformadores, sem exceção, começava ignorando a existência de uma classe clerical privilegiada. Considerava-se um leigo e não fazia distinção entre os homens que haviam recebido a ordem, como Colet, e amigos leigos como *sir* Tomás More. Era lugar-comum entre os homens do Novo Ensino, que tinham os mesmos interesses e se pautavam pelas mesmas considerações, independentemente de sua situação. No caso de eruditos de destaque como *sir* John Cheke^[94] e Jacob Sturm, por exemplo, em geral não é fácil saber ao certo se pertenciam ou não a alguma ordem. O *Manual*, de Erasmus, ainda que especificamente dirigido aos leigos, é uma exposição geral de seus pontos de vista, que poderia servir — como, de fato, serviu — igualmente bem aos clérigos. Intellectualmente, ele se encontrava inserido na tradição de Tertuliano e Pelágio, que consideravam normal e desejável que leigos cultos desempenhassem plenamente seu papel na condução da Igreja e se recusavam terminantemente a endossar uma posição exclusiva para o clero.

A emergência de uma classe leiga falante do latim estava fechando a lacuna que se havia aberto no século VIII e fora ampliada, em termos ideológicos, por Gregório VII e seus sucessores. O processo vinha acontecendo há algum tempo, sobretudo nas grandes cidades; e Erasmus era, em grande parte, um produto da nova civilização urbana e falava por seus membros de classe média — e poderia ser considerado o primeiro cidadão realmente eloquente do Ocidente desde o século V. No século XV, a dificuldade prática de se promover uma reforma eficaz do clero havia praticamente impelido os leigos a invadir esferas (sobretudo a educação) até então monopolizadas pelos clérigos. A Igreja ainda reivindicava o direito de controlar o ensino, mas um número crescente de escolas estava sendo fundado e dirigido por leigos. Quando Colet fundou S. Paulo, em 1510, Erasmus observou que, “para administrar a receita e toda a estrutura, ele não colocou nem padres, nem o bispo, nem o capítulo, como costumam chamar, nem nobres; mas, sim, alguns cidadãos casados de reputação estabelecida. E,

quando lhe perguntaram a razão, respondeu que, embora nada houvesse de certo nos assuntos humanos, ainda era neles que encontrava menor corrupção”. Erasmo, como Colet, considerava o cidadão de classe média sóbrio e trabalhador a elite cristã e a melhor esperança de reforma. Quase todos os reformadores compartilhavam o mesmo ponto de vista. Dispensavam qualquer reivindicação clerical específica. Lutero glosou Gálatas 3:28: [95] “não há padre nem leigo, não há cônego nem vigário, não há rico nem pobre, nem beneditino, cartuxo, frade menor nem agostiniano, pois não é uma questão deste ou daquele *status*, grau ou ordem.” Ou, nas palavras de Nicholas Ridley: [96] “S. Pedro dizia que todos os homens eram sacerdotes.” William Tyndale, típico reformador da década de 1520, [97] escreveu que “você que ministra na cozinha, e não passa de pajem de cozinha (...) saiba que Deus os colocou nesse ofício (...) se compararem essa e aquela ação, há uma diferença entre lavar louça e pregar a palavra de Deus; mas, quanto a agradar a Deus, nada...”. Como comentou John Knox, [98] pouco depois: “este é o ponto em que digo todos os homens são iguais.” Para fins de adoração, “sejam, em suas próprias casas, bispos e reis”.

Essa depreciação do papel clerical estava ligada à crença, que mais uma vez Erasmo compartilhava com todos os reformadores, de que não podia haver intermediários entre a alma cristã e as Escrituras. Todos desejavam que a Bíblia fosse difundida da forma mais ampla possível e em traduções vernáculas. O acesso ao livro sagrado, fosse no idioma original, fosse em qualquer outro, jamais constituía um problema no Oriente. No Ocidente, o clero havia começado a reivindicar um direito exclusivo de interpretação — na verdade, de custódia — da Bíblia já no século IX; além disso, desde cerca de 1080 havia instâncias frequentes por parte do Papa, concílios e bispos no sentido de proibir não apenas traduções vernaculares, mas também toda e qualquer leitura, por leigos, da Bíblia como um todo. Em certo sentido, esse era o aspecto mais escandaloso da Igreja latina medieval. Após os valdenses, as tentativas de estudar a Bíblia constituíam prova circunstancial de heresia

— a pessoa podia ir para a fogueira só por isso —, e, ao mesmo tempo, os heterodoxos estavam cada vez mais convencidos de que a Bíblia era incompatível com as reivindicações do pontífice e do restante do clero. A partir do século XIII, começaram a circular muitas versões vernáculas do Novo Testamento, em diversas línguas. A partir de fins do século XIV, a disponibilidade da Bíblia para o público tornou-se o objeto central das disputas entre a Igreja e seus críticos, tais como os wycliffistas e hussitas. Nenhuma Bíblia popular era permitida pelas autoridades, exceto na Boêmia — que, na verdade, havia rompido com Roma, por volta de 1420; por outro lado, essas versões vernáculas jamais foram suprimidas de modo eficaz.

Com a introdução da imprensa, os esforços dos censores tornaram-se inúteis. A Alemanha abriu caminho. Quando Lutero produziu seu próprio Novo Testamento, em 1522, havia 14 versões impressas diferentes em alemão e quatro em holandês; nenhuma apresentava o imprimátur de um censor nem fora impressa em prensa monástica, mas as tentativas de proibir sua circulação foram praticamente abandonadas. Erasmo não somente saudava esses acontecimentos como gostaria de ampliar o princípio, trazendo à luz toda uma laicidade letrada, com acesso irrestrito a todos os escritos sagrados: “vamos considerar que eram os ouvintes do próprio Cristo. Não formavam uma multidão promíscua? (...) Será que Cristo fica ofendido que o leiam aqueles que Ele escolheu para seus ouvintes? Em minha opinião, o agricultor deveria lê-lo, junto com o ferreiro e o pedreiro, e mesmo prostitutas, alcoviteiras e turcos. Se Cristo não lhes recusou sua voz, tampouco serei eu a recusar-lhes seus livros.” A seu ver, era essencial “que cada qual ouvisse o Evangelho em seu idioma nativo e inteligível”, em vez de “murmurar seus salmos e padre-nossos em latim, sem compreender suas próprias palavras”.

Para Erasmo, como para todos os reformadores, a Bíblia constituía, então, o centro da compreensão cristã, quando apresentada sob sua forma autêntica. E rejeitava, em uníssono com eles, o cristianismo mecânico

praticamente em sua totalidade: indulgências, peregrinações, privilégios especiais, missas para os mortos, todo o negócio de conquistar a salvação por um “mérito” adquirido de modo artificial, em geral com dinheiro. Escreveu: “você talvez creiam que todos os seus pecados são lavados com um pedacinho de papel, um pergaminho selado, com a doação de um pouco de dinheiro ou alguma imagem de cera, com uma peregrinaçãozinha. Estão completamente enganados.” Quem havia originado o engano? Acima de tudo, o pontificado. E não é de admirar: era uma instituição corrupta, necessitando desesperadamente de uma reforma. Seu *Elogio da Loucura* resultou de uma visita a Roma do escandaloso Papa-soldado Júlio II, que atacava fortalezas armado até os dentes. Na Roma de Júlio, conta Erasmo, “pode-se ver um velho cansado agindo com vigorosa energia e sem levar em consideração trabalho nem despesas, simplesmente a fim de desvirtuar as leis, a religião, a paz e as instituições humanas”. Ninguém podia nutrir esperanças de alcançar os céus valendo-se do maquinário da Igreja: “sem cerimônias, talvez você não seja cristão; mas eles não fazem de você um cristão.”

Onde, então, encontrava-se a estrada para a salvação? Erasmo concordava com os reformadores que a Bíblia tinha de ser estudada. Concordava com a prática da devoção privada, sobretudo da oração. O homem se salvava por meio do conhecimento de Deus, obtido de maneira direta, não por intermédio de uma instituição. Mas era nesse ponto que seu pensamento divergia tanto dos luteranos quanto, mais tarde, dos calvinistas. Erasmo, como erudito e crítico de textos, havia aprendido a suspeitar da teologia, cujas conclusões dogmáticas não raro baseavam-se, como ele descobrira, em leituras imperfeitas do texto. (Essa desconfiança era recíproca e violenta por parte dos teólogos, que se opunham de forma obstinada ao direito dos eruditos de se pronunciarem sobre problemas “teológicos” e se agarravam furiosamente a seus textos antigos, por mais corrompidos que fossem.) Em suas próprias investigações, ele se vira obrigado a eliminar o célebre

versículo trinitário de 1 João 5:7,^[99] já que não se encontrava no manuscrito grego. Isso levou-o a questionar o processo de lógica e raciocínio metafísico, que permitia aos acadêmicos gerar certezas exatas em qualquer situação teológica. Em seu comentário a Hilário de Poitiers, ele indaga: “não será possível ter proximidade com o Pai, o Filho e o Espírito Santo, mesmo sem a capacidade de explicar, em termos filosóficos, a distinção entre eles, assim como entre a natividade do Filho e a origem do Espírito Santo?” Uma pergunta razoável, sem dúvida, mas também audaciosa — tanto, estava dizendo Erasmo, para as controvérsias que levaram ao arianismo, ao cisma monofisista e ao Islã, quanto para a palavra fatal que dividia Oriente e Ocidente, desde 1054, e havia perdido Bizâncio para o mundo cristão. Ele prosseguiu refutando a importância de muita definição e especulação teológicas e reafirmou, em seu lugar, as virtudes esboçadas por Jesus no Novo Testamento — que constituíam, a seu ver, a essência do cristianismo: “você não encontrará a danação se não souber se o Espírito proveniente do Pai e do Filho teve um ou dois princípios, mas não escapará à danação se não cultivar os frutos do espírito: amor, alegria, paz, paciência, generosidade, bondade, resignação, misericórdia, fé, modéstia, continência e castidade.”

Erasmo alegava que a Igreja precisava de uma teologia reduzida ao absoluto mínimo. O cristianismo tinha de ser baseado em paz e unanimidade, “mas estas dificilmente se poderão manter, a menos que estabeleçamos o menor número possível de definições”. A respeito de muitos pontos, “cada qual deveria poder seguir seu próprio julgamento, por serem questões de maior obscuridade”. Os homens em busca da verdade deveriam ser estimulados a retornar às fontes patrísticas e escriturais. Talvez fosse o caso de uma comissão de homens cultos elaborar uma fórmula de fé. Porém, esta teria de ser breve, apenas “a filosofia de Cristo”, ocupando-se basicamente com virtudes morais. “Tudo o que for de fé”, escreveu Erasmo, “deve ser condensado em um número bem reduzido de artigos, o mesmo

devendo ser feito para tudo o que disser respeito ao modo de vida cristão”. Então, os teólogos, caso desejassem, poderiam desenvolver suas próprias teorias, os crentes podendo acreditar ou ignorá-los. A respeito dos pontos mais controversos, ele admitia abertamente: “eu não ousaria tirar a vida de um homem, se tivesse de julgar, nem tampouco arriscaria a minha.”

É claro que também aqui Erasmo estava basicamente atacando o ponto de vista clerical, com sua ânsia por definir e sua necessidade de uma resposta autorizada para todas as indagações concebíveis. A seu ver, não era nem desejo nem intenção de Deus iluminar a totalidade desta vida. Tal agnosticismo era abominável aos olhos da Igreja moldada por Sto. Agostinho e organizada por Gregório VII e Inocêncio III, para quem a extensão da definição e o fortalecimento da autoridade eram o único critério possível de crescimento e progresso. Era abominável para o pontificado; contudo, era também incompatível com os reformadores protestantes. No fundo, Erasmo acreditava em uma reforma moral pura e simples: se o espírito moral da Igreja fosse transformado e iluminado, todos os problemas da cristandade, de natureza institucional e até doutrinária, seriam, por sua vez, solucionados; todavia, a Igreja, para usar as palavras de S. Paulo, tinha de voltar a se tornar um “homem novo” antes. Para Lutero, uma reforma moral era de igual premência. No entanto, acabaria por se mostrar sem sentido e transitória, a menos que lograsse ocorrer dentro de um contexto de mudança institucional e correções doutrinárias drásticas. Com efeito, a reforma moral seria não apenas inútil, mas talvez pior que isso, a menos que as equações teológicas fossem corrigidas. Era preciso, primeiro, compreender como o homem se justificava perante Deus — o que era um problema teológico. Era necessário não simplificar a doutrina, mas corrigi-la — o que não significava menos definição, mas mais.

Partindo dessa divergência básica, a área de discordância ampliou-se. Se a definição teológica não era essencial, podendo ser até indesejável, a conclusão natural era que não se deveria procurar impor uniformidade nem

forçar consciências. Erasmo detestava o clima de caça às bruxas engendrado pela Inquisição e a busca interminável por uma certeza ilusória mesmo sobre detalhes. “Antigamente, a heresia envolvia apenas o desvio dos evangelhos, ou dos artigos da fé, ou de algo de autoridade similar. Hoje, bradam ‘heresia!’ por quase tudo. Tudo o que não os agrada ou que não compreendam, é heresia. Saber grego é heresia. Pronunciar corretamente as palavras gregas é heresia.” Isso só poderia levar a tumultos intermináveis. Entretanto, “os trabalhos da mente, bem como a caridade, requerem paz universal”. Os reformadores deveriam ser menos afoitos em exigir mudanças; aqueles que queriam mandar pessoas para a fogueira deveriam ser menos intolerantes. Ambos deveriam estender a caridade uns aos outros. A perseguição era uma ofensa contra a caridade — além de ser improdutiva: “mentes vigorosas não sofrem de compulsões. O exercício da compulsão é típico dos tiranos; sofrê-la, típico dos asnos.” Em cidades em que os homens tinham diferentes religiões, os dois lados deveriam manter-se em suas áreas, cada um vivendo conforme sua própria consciência, até que o tempo trouxesse a oportunidade de conciliação. Nesse meio-tempo, a sedição aberta deveria ser debelada, mas os abusos manifestos, corrigidos e a tolerância ampliada até que um concílio universal se reunisse e lograsse a reunificação sobre uma nova base, de fé.

Essa fórmula irenista foi malvista por Roma todo o tempo; no princípio, agradava a Lutero e outros rebeldes, porém mais tarde foi considerada um estorvo à consolidação de sua posição, bem como uma infração do que consideravam seu direito indubitável de fazer valer suas doutrinas e instituições nas áreas sob sua influência. Essa questão estava ligada a outro ponto de dissensão, talvez o mais importante de todos: Erasmo deplorava o fato de Lutero haver invocado os príncipes germânicos para o estabelecimento da Reforma. Gozava da profunda desconfiança do cidadão progressista com relação ao poder principesco, e a ideia de o governante de cada Estado definir a religião de sua gente, com base em suas próprias

predileções pessoais, era abominável. Erasmo associava o governo de príncipes ou reis à guerra e à destruição:

A águia é a imagem do rei, nem bela, nem musical, nem adequada para a alimentação: ao contrário, carnívora, rapace, uma bandoleira, uma destruidora, solitária, odiada por todos, uma peste. (...)

As cidades nobres não são erguidas pelas pessoas e destruídas por príncipes? O Estado não enriquece pela industriiosidade de seus cidadãos, só para ser pilhado pela cobiça de seus governantes? As boas leis não são promulgadas pelos representantes do povo e violadas pelos reis? A comunidade não ama o povo, ao passo que os monarcas planejam a guerra?

Erasmo era um pacifista. Não aceitava a doutrina da “guerra justa”. Aos oito anos, havia visto duzentos prisioneiros de guerra quebrados sobre a roda, fora dos portões de Utrecht, por ordem de seu bispo. Seu *Dulce bellum inexpertis* foi o primeiro livro na história europeia devotado exclusivamente à causa do pacifismo. Nele, examinou vários esquemas para que órgãos internacionais de sábios servissem de árbitros entre governantes em disputa: a seu ver, talvez um pontificado despolitizado teria condições de desempenhar esse papel. Dirigiu-se à sua grande audiência internacional de leitores: “apelo para todos vocês, considerados cristãos — conpirem juntos por esse modo de pensar. Mostrem quanto a unidade das massas pode fazer contra a tirania dos poderosos.” Se cada Estado optasse por seu próprio tipo de religião, segundo os ditames do governante, a guerra, pensava ele, seria inevitável: “a longa guerra de palavras e escritos terminará em infortúnio.” Como escreveu para o duque da Saxônia: “tolerar as seitas pode parecer-lhe um grande mal, mas ainda é muito melhor que a guerra religiosa. Caso o clero chegue a lograr envolver os governantes, será uma catástrofe para a

Alemanha e a Igreja (...), ruína e miséria por toda parte, e destruição sob o falso pretexto da religião.”

Os últimos vinte anos da vida de Erasmo, durante os quais ele testemunhou o acúmulo das nuvens da guerra, presenciaram a transformação do otimismo em medo. Em 1516, seu Novo Testamento em grego fora publicado com um comentário que incluía a maior parte do programa tido, pelos progressistas, como essencial para a Reforma. A obra foi aclamada em toda parte e o Papa Leão ficou entusiasmado. Em fevereiro de 1517, Erasmo escreveu a seu amigo Wolfgang Capito: “agora quase desejo que fôssemos jovens de novo, por um só motivo — prevejo o advento de uma idade áurea: tamanha é a clareza com que vemos as mentes dos príncipes, como que inspirados, devotando todas as suas energias à busca da paz.” Mais uma vez, dois meses depois — não muito antes de Lutero ganhar proeminência com suas teses —, dirigiu-se ao Papa: “congratulo-me com essa sua era, que promete ser uma idade de ouro, se é que jamais houve alguma.” Saudou Leão pela “pública e duradoura concórdia da cristandade”.

Antes do fim de 1517, Erasmo havia mudado de ideia: “temo que uma grande revolução esteja prestes a ocorrer [na Alemanha]”. Não viu objeções sérias às teses de Wittenberg originais de Lutero. Procurou, nos bastidores, proteger Lutero da fúria das autoridades e instou por moderação dos dois lados. Porém, já em 1518, era de opinião que ambos acabariam se voltando contra a aprendizagem, por estarem obcecados com teologia. Para o próprio Lutero, escreveu o seguinte: “tento manter-me neutro a fim de ajudar, do melhor modo possível, o renascimento da aprendizagem. Parece-me que se realiza mais por meio da modéstia civil que da impetuosidade.” O conselho foi ignorado. Lutero, ainda que a princípio adotasse uma postura deferente com relação ao sábio da Europa, ao menos em público, via-o como “um cético orgulhoso”, um homem de pouca fé — “nele, as condições humanas prevalecem muito mais que o divino”. Privadamente, Erasmo desprezava Lutero como “um godo”, um homem do passado — mas também, de forma

sinistra, o portento de um futuro horrendo: “a árvore que oferece os venenosos frutos do nacionalismo.” Ficou furioso por se ver acusado por associação e, mais ainda, ao descobrir que alguns o consideravam o autor das diatribes de Lutero. Arrastado contra a sua vontade para a controvérsia, foi atacado pelo ortodoxo Edward Lee, mais tarde arcebispo de York; além disso, ficou embaraçado ao extremo com o vulgar contra-ataque publicado por seus amigos contra Lee: “seu nojento, se não implorar perdão a Erasmo, atirarei seu nome, como excremento, para além das fronteiras da posteridade, de modo que as pessoas possam lembrar-se de seu fedor para sempre.” Esse era justamente o tipo de ultraje entre teólogos que Erasmo abominava e a que Lutero e seus oponentes estavam, agora, entregando-se livremente. Lutero convidou a cristandade a “lavar suas mãos no sangue desses cardeais, papas e o restante da rale da Sodoma romana”, enquanto os teólogos papistas de Louvain bradavam pela execução “daquele pestilento flato de Satanás, cujo mau cheiro chega aos céus”.

Erasmo procurou ficar fora dessa rixa repugnante, que ia diretamente de encontro à sua opinião sobre como a Reforma deveria ser realizada. Contudo, a ampla disseminação das visões deterministas da salvação defendidas por Lutero, de que ele discordava totalmente, forçaram-no a deixar clara sua própria posição. Em sua *Discussão do Livre-Arbítrio* (1524), rejeitou a ideia de predestinação e enfatizou a capacidade humana de se valer de seus próprios recursos para obter sua salvação — ali estava a voz de Pelágio, a verdadeira sabedoria do mundo clássico. Quando Lutero publicou uma resposta caracteristicamente rude, Erasmo considerou ser o momento de uma repreensão: “como suas acusações obscenas de que sou um ateu, epicurista e cético ajudam na sua argumentação? (...) Aborreço-me terrivelmente que sua natureza arrogante, insolente e rebelde tenha colocado o mundo em armas. (...) Eu lhe desejaria uma melhor disposição, se você já não estivesse maravilhosamente satisfeito com a que já possui. Deseje-me o que quiser — com exceção do seu temperamento.” Para Lutero, agora ele era

“uma cobra”, “excremento”, o “destruidor insano da Igreja”, o “inflamador das paixões básicas dos meninos”; afirmou a seu círculo ter visto Erasmo caminhando “de braços dados com o demônio, em Roma”.

À medida que Lutero consolidava sua posição e os poderes seculares — como Erasmo havia temido — iam se envolvendo, o velho acadêmico manteve distância dos reformadores. Em *Hyperaspistes*, 1526-7, voltou a salientar seu apelo por uma teologia mínima: “na literatura sagrada, há determinados santuários em que Deus deseja que não penetremos mais fundo.” Atinha-se ao que chamava de “religião natural”. Recusava-se a romper com Roma: “tolerarei esta Igreja até encontrar outra melhor (...) aquele que segue uma rota intermediária entre dois demônios não navega mal.” Concentrava-se no ataque à perseguição e à Inquisição, além de fazer pressão no sentido de uma coexistência pacífica. Ao imperador Carlos V, instou por compromisso: a eucaristia sob as duas formas, matrimônio para o clero, leis de tolerância. Passou seus últimos anos em diversas cidades livres, como Basileia e Friburgo, onde esperava poder escapar à devastação religiosa vindoura: “sou um cidadão do mundo, de todos conhecido e estranho a todos.” Ficou profundamente chocado com a execução de seu amigo Tomás More^[100] por Henrique VIII. O que havia acontecido ao talentoso e esclarecido jovem rei que conhecera? E por que More tinha sido tolo para desafiá-lo em um ponto discutível? O mundo estaria enlouquecendo? Entre suas últimas obras figurava *Sobre a Doce Concórdia da Igreja*, um apelo pela tolerância mútua, plena de humildade, boa vontade e moderação. Foi atacada violentamente pelos dois lados.

Erasmo, sem dúvida, contava com um imenso número de partidários na Europa. Houve um momento em que pareceu haver uma possibilidade concreta de sua abordagem da Reforma conquistar o consenso e ser posta em prática. Tinha admiradores dentro de um vasto espectro de opiniões. Em 1518, por exemplo, o polemista ortodoxo Johann Eck havia escrito que, “com exceção de alguns monges e pretensos teólogos, todos os homens

cultos são seguidores de Erasmo”. O reformador moderado Ecolampádio escreveu-lhe, em 1522: “não desejamos nem a igreja luterana, nem a católica. Queremos uma terceira.” Já em 1526, o chanceler imperial, Mercúrio Gattarina, disse ver a cristandade dividida em três partes: a romana, a luterana e aqueles que nada buscavam além da glória de Deus e o bem-estar humano — essa era a facção de Erasmo, à qual tinha orgulho de pertencer. Ele mesmo fazia referências à “terceira igreja”. Entretanto, para sua construção era essencial uma atmosfera irenista, e suas chances desmoronavam-se à medida que se ampliava o hiato entre Roma e os germânicos e os campos de batalha eram definidos.

Ao mesmo tempo, é incorreto apresentar o movimento luterano como uma catástrofe que impediu a concretização de um programa erasmiano dentro de um referencial de unidade cristã. Os problemas eram muito mais complexos. Erasmo tinha uma mentalidade moderna: sob determinados aspectos, tratava-se de uma vantagem, no sentido de que o colocou em sintonia com a opinião pública progressista das cidades mais abastadas e lhe conferiu um séquito verdadeiramente internacional. Via a Reforma como um movimento internacional, originário do interior da Igreja e conduzido pela elite. Todavia, ter uma mentalidade moderna constituía, de certa maneira, uma desvantagem, pois tendia a fazer com que Erasmo fizesse vista grossa às realidades do poder e ao modo como as coisas poderiam ser realizadas de fato. Lutero, “o godo”, o rude, terreno, mas inteligente filho de um bem-sucedido mineiro, era muito mais próximo dos pensamentos dos homens comuns de todas as classes, em oposição aos intelectuais; e tinha uma percepção muito mais clara das forças e emoções que impeliam os homens à ação no princípio do século XVI, bem como de que instituições gozavam de maior influência.

Em geral, os governantes dos Estados eram favoráveis à Reforma da Igreja, dentro de certos limites, e segundo suas necessidades individuais. O pontificado opunha-se à Reforma por ser cara em termos de receita e do

poder que gera receita. Havia, portanto, um choque de interesses. No entanto, o conflito poderia ser resolvido e, ao longo dos séculos XIV e XV, fora resolvido — com o papado cedendo continuamente aos governantes, como vimos, parcelas de sua soberania eclesiástica. Os Estados estavam ficando mais fortes em relação à Igreja; e o pontificado, a fim de impedir seu enfraquecimento proporcional, procurava construir seus próprios Estados na Itália central como uma base de poder. O processo pode ser visto em ação com Júlio II, a quem Lutero, durante uma visita a Roma, denunciou como “sanguessuga” e “animal de cruel violência”. Talvez fosse; mas, ao preferir o papel de comandante militar e rei ao de pontífice, estava seguindo uma determinada linha de lógica. Antes de sua eleição, ele havia apresentado uma capitulação, repetida posteriormente, jurando convocar um concílio dentro de dois anos, a fim de conduzir reformas. Entretanto, em um concílio universal sobre o qual não teria controle, Júlio deu-se conta de que seria forçado a desarmar grande parte do mecanismo de levantamento de fundos do pontificado, sem ganhar nada em troca. Optou por firmar seus próprios pactos bilaterais com os príncipes, com o objetivo de restaurar o papado como monarquia universal. Ainda assim, as pressões por parte do rei francês, do imperador e do interior da própria Igreja por um concílio reformador prosseguiram. Em 1511, nove cardeais, dos quais o principal era Carvajal, que fora legado do pontífice por duas vezes em terras germânicas, tomaram a medida incomum (embora não sem precedentes) de convocar um concílio por conta própria, aceitando os conselhos de juristas eminentes e com o apoio tácito de Luís XII e do imperador Maximiliano. Júlio respondeu com vigor, excomungando os nove homens e, destituindo de suas funções, os denunciou como “filhos da escuridão” e “verdadeiros cismáticos”, e imediatamente reuniu seu próprio concílio, o V Concílio de Latrão, de 1512. Este, o último da Igreja indivisa, não passou de mera manobra e seus contemporâneos assim o consideraram; não visava à realização de reformas, mas, na verdade, concentrou-se no árido tema, caro

aos teólogos arcaicos, da exata situação da alma entre a morte do corpo e o Julgamento Final. Porém, foi marcado pela assinatura de uma nova concordata com a França — que concedeu à monarquia deste país praticamente todos os seus pedidos em termos de controle da Igreja francesa, possibilitou que a coroa realizasse suas próprias reformas, caso quisesse, e, assim, relaxou a pressão exercida pela França sobre o pontificado. Júlio, na verdade, salvou-se por meio de um acordo bilateral, em detrimento da Igreja como um todo.

Contudo, o acordo foi caro e veio somar-se aos problemas financeiros já prementes do pontificado. A escassez de dinheiro tende a acarretar crises constitucionais em todos os Estados; o papado não foi exceção. Sua receita, na época, era de meio milhão de ducados, menos de metade da de Veneza. Os papas de maior retidão tendiam a ser os mais endividados. A honestidade custava caro: as reformas são dispendiosas. Isso era algo que os reformadores não compreendiam. Alexandre VI, o pior dos papas, manteve-se solvente; a maioria de seus predecessores e sucessores imediatos estava desesperada. Entretanto, partia-se universalmente do princípio de que os papas eram muito ricos — não podemos jamais subestimar o efeito da ignorância dos segredos de estado sobre os rumos da história. Em 1517, o arcebispo Albrecht, de Mainz, irmão de 27 anos do eleitor de Brandenburg, havia comprado de Roma várias dispensações muito caras, a fim de manter a pluralidade das sedes episcopais; para pagar por elas, firmou outro pacto com Roma, comprometendo-se a proclamar, por todas as terras germânicas, uma indulgência para a construção da basílica de S. Pedro. O arcebispo possuía uma lucrativa exibição permanente de relíquias, aproximadamente nove mil itens, que incluíam corpos inteiros de santos, um osso de Isaac, maná do deserto, um pedaço da sarça ardente de Moisés, uma talha de Caná (com vinho de verdade dentro), um pedaço da coroa de espinhos e uma das pedras que mataram Sto. Estêvão. No entanto, o eleitor da vizinha Saxônia, Frederico, o Sábio, também possuía sua coleção de relíquias para

levantamento de fundos — 17.433 fragmentos de ossos, além do corpo inteiro de um dos bebês da Matança dos Inocentes. Considerava a mostra do arcebispo, bem como sua venda de indulgências, rivais e queria impedir a exportação de riquezas. Dessa maneira, proibiu a venda em seus territórios e ficou furioso quando alguns de seus súditos, simplesmente, cruzaram a fronteira para comprá-las. Foi nesse ponto que Lutero, monge agostiniano de 34 anos, interveio, pregando suas “95 teses contra as Indulgências” na porta da igreja do Castelo de Wittenberg. “O Papa”, afirmou, ecoando o engano geral, “dispõe de riquezas muito além de todos os outros homens — por que não constrói a igreja de S. Pedro com seus próprios recursos, em vez de com o dinheiro dos cristãos pobres?”. Assim, desde a primeira proposição de seu protesto, Lutero esteve de acordo com os interesses de seu governante secular.

Isso não significa que não estivesse sendo sincero; pelo contrário, a sinceridade ardente do monge era o ponto forte de seu apelo. Sua abordagem da Reforma, como professor de Escrituras na universidade, era, originalmente, erasmiana, no sentido de que se baseava em uma rejeição da metafísica medieval e em um retorno aos textos das Escrituras. Em suas próprias palavras, cinco meses antes de apresentar suas teses: “ninguém assistirá a uma palestra, hoje, a menos que o palestrante ensine a minha teologia, a teologia da Bíblia, de Sto. Agostinho e de todos os verdadeiros teólogos da Igreja. Tenho certeza de que a Igreja jamais será reformada, a menos que nos livremos da lei canônica, da teologia escolástica, da filosofia e da lógica, tal como são estudadas hoje. (...)” No entanto, a referência a Agostinho é significativa. Refere-se, quase que exclusivamente, à doutrina da predestinação que este desenvolvera a partir de uma leitura de S. Paulo aos Romanos, no fim de sua vida. Também Lutero estivera lendo Romanos. O momento da conversão lhe sobreveio quando se encontrava na latrina — “o Espírito Santo dotou-me com sua arte quando eu me encontrava na [privada]”, segundo ele —, ocasião em que primeiro compreendeu o

significado da expressão “o justo viverá pela fé”. Para Lutero, essa era toda a resposta para a superestrutura do cristianismo sacramental e mecânico erguida pela Igreja. As Escrituras asseveravam diretamente que o homem era salvo pela fé, não pelas boas obras — o fato de realizá-las não passava de uma confirmação exterior de sua consciência de ser salvo.

O conceito era estranho a Erasmo, assim como o entusiasmo e a absoluta convicção com que Lutero o difundia. Ao contrário de Erasmo, sua mente afastou-se da dúvida e abraçou a certeza. Daí a importância por ele atribuída à teologia como meio de descoberta da verdade, bem como a necessidade que sentia de construir um sistema alternativo à fé católica. Aqui estava a separação dos caminhos: os erasmianos acreditavam na reforma moral, ao passo que os luteranos (e, mais tarde, os calvinistas) criam em uma nova teoria do cristianismo. Havia também uma diferença pessoal, que tem, no mínimo, a mesma importância. Lutero, ao contrário de Erasmo, era um evangelista. Acreditava ter sido incumbido da verdade e da missão de divulgá-la. Tal certeza explica sua vontade de imensa obstinação, que parece irradiar da cabeça poderosa que observamos em seus retratos, além de sua impiedade, que fazia Erasmo tremer. Lutero era menos um intelecto que uma grande força — uma grande força espiritual, de fato. Talvez o fato mais admirável a seu respeito fosse seu poder de oração, uma relíquia de sua formação em um bom monastério. Ele gostava de passar três horas por dia em oração, apertando-se as mãos, em uma janela aberta. Alguns de seus sermões sobre o tema são de uma surpreendente simplicidade e falta de afetação. “Ganho muito ao orar”, afirmou, aparentando convicção. A ênfase na oração privada como a verdadeira alternativa ao cristianismo mecânico era o elemento isolado de maior força no apelo positivo de Lutero aos leigos de todas as classes e com grande alcance fora da Alemanha; seu conceito de orações diárias familiares sustentava a devoção à família com que ele associava seu repúdio desdenhoso do celibato clerical e que seu próprio círculo íntimo epitomava. Lutero evangelizava concentrando-se em algumas

mensagens relativamente simples, que salientava em uma repetição infundável e com furiosa energia. A partir de 1517, quando começou a escrever, sua média foi de um livro a cada 15 dias — mais de cem volumes até sua morte. Os trinta primeiros escritos, entre 1517 e 1520, chegaram a um terço de um milhão de cópias — seus principais panfletos tiveram incontáveis edições.

Desses, os três mais importantes foram todos publicados em 1520, um ano antes da excomunhão formal de Lutero e do princípio do cisma protestante. O *Da Servidão Babilônica da Igreja* continha a essência da crítica reformista à Igreja, além da proposta positiva, bíblica. Em *Da Liberdade de um Cristão*, delineou a doutrina da justificação pela fé, o cerne do luteranismo; e, por fim, em *À Nobreza Cristã da Nação Alemã*, definiu os meios pelos quais a nova religião poderia ser, e na verdade seria, estabelecida. Ao convocar os príncipes germânicos a reformar a Igreja com base em sua posição, Lutero deu um passo que Erasmo não teria ousado; entretanto, estava se valendo de uma tradição constitucional cristã de perfeita solidez. A premissa medieval era de que a sociedade era, fundamentalmente, uma só. Era conveniente, na verdade seu dever, que o clero repreendesse o *regnum* da autoridade leiga e convocasse os cristãos para corrigi-lo. Assim também a recíproca era verdadeira, e o *regnum* poderia ser convidado a corrigir o *sacerdotum*. Ambos encontravam-se no interior da sociedade, isto é, da Igreja. O clero, de maneira clara e recorrente, fracassara no cumprimento de sua obrigação de fazer sua parte e reprimir abusos; assim sendo, o outro poder na Igreja deveria lançar mão de seus próprios recursos. Ao conclamar os príncipes para assumir a obra da Reforma, Lutero não quis dizer — nem ninguém imaginou que o quisesse — que estava deixando de apelar à Igreja cristã para recorrer ao Estado secular, mas simplesmente que deixava de buscar a autoridade clerical para procurar pela civil dentro da cristandade.

No entanto, como Erasmo teria argumentado, havia, sem dúvida, um monstruoso perigo na linha adotada por Lutero, que nela perseverou de

modo consistente. Na segunda década do século XVI, o poder do Estado vinha crescendo visivelmente por toda a Europa; substituir a autoridade clerical e entregar a supremacia da Igreja, bem como a arbitragem da doutrina, a governantes seculares significaria promover o reforço maciço de um processo já repleto de perigos para outros elementos da sociedade. Representava, também, um grau de dependência com relação aos príncipes que implicava um endosso cego da ordem social por eles representada — a qual necessitava tanto de mudanças e reforma quanto a clerical. Essas consequências ficaram aparentes de imediato quando, em 1524, a explosão detonada pelo protesto luterano se foi associando inextrincavelmente ao descontentamento econômico e assumiu a forma de uma revolta de camponeses. Era isso, é claro, que tendia a acontecer na sociedade total. Era difícil separar um ataque bem-sucedido a um aspecto da autoridade do desafio a outro. Por isso, no final do século XIV, Wycliffe^[101] e seu movimento haviam perdido todos os seus aliados seculares poderosos, quando os camponeses levantaram-se e aterrorizaram toda a ordem estabelecida. E, uma vez condenado Wycliffe, por associação com a revolução milenarista, a Igreja pôde caçar seus seguidores ao seu bel-prazer. A tendência de os milenaristas selvagens assumirem e, assim, arruinarem todo e qualquer movimento reformista foi um dos motivos por que a Igreja havia logrado escapar à Reforma durante tanto tempo. Lutero estava determinado a evitar esse destino. Assim, não apenas desassociou-se dos milenaristas e radicais, como orientou os príncipes, de forma positiva, a esmagá-los. Em seu assustador panfleto *Contra as Hordas de Camponeses Assassinos e Ladrões*, identificou-se por completo com a ordem conservadora estabelecida e a contrarrevolução. Pediu aos príncipes que “brandissem suas espadas, a fim de libertar, salvar e apiedar-se dos pobres forçados a se juntar aos camponeses — mas, quanto aos perversos, punam, apunhalem e assassinem todos os que conseguirem”. “Esses tempos são tão extraordinários que um príncipe pode conquistar os céus mais facilmente

pelo derramamento de sangue que pela oração.” “Não quero lutar pelo evangelho por violência e assassinio.” “Não se pode encontrar um rebelde com razão: a melhor resposta a lhe dar é socar seu rosto até fazer seu nariz sangrar.”

Graças a essa defesa implacável da cruzada anticampesina, Lutero escapou do caminho cego que conduzia ao banho de sangue milenarista em Munster^[102] e instituiu sua boa-fé social de reformador conservador com quem os príncipes poderiam realizar bons negócios. A partir de então, sempre caminhou lado a lado com seus patrocinadores seculares. Em 1529, os príncipes reformadores apresentaram seu “protesto” contra os poderes católicos na Dieta de Spiers; dois anos depois, o movimento protestante ganhou expressão militar, com a constituição da Liga de Schmalkalden,^[103] que foi ampliada em 1539, incluindo uma vasta parcela das terras germânicas. A partir desse ponto, já não havia mais possibilidades reais de exterminar o luteranismo; o pontificado e seus aliados seculares tiveram de optar entre a conciliação e o cisma permanente.^[104]

O consenso esmagador entre os estadistas seculares era pela possibilidade de um meio-termo e uma reconciliação e se defendia a convocação de um concílio universal que os promovesse. Desde o princípio da controvérsia, essa foi a política do imperador Carlos V. Seu objetivo notório era a reunificação da Alemanha, que a seu ver só poderia ser concretizada por meio da restauração da unidade religiosa. Como, porém, a coroa francesa tinha por objetivo principal a continuidade da divisão germânica, exerceu uma influência consistente no sentido de impossibilitar um concílio satisfatório. Já Clemente VII e seu sucessor, Paulo III, mostraram-se determinados, de modo semelhante, a impedir um concílio que sabiam que só poderia terminar com a destruição do poder papal; suas medidas de procrastinação foram bem-sucedidas. Em 1539, quando Lutero e sua já Igreja estavam seguros, ele havia perdido o interesse em um acordo; ou melhor, não acreditava que se pudesse fazer com que o papado se propusesse

a um, sob nenhuma circunstância. Seus principais membros se haviam retirado do diálogo. Contudo, havia muitos, de ambos os lados, que ainda acreditavam na possibilidade do fechamento da lacuna. Sob determinados aspectos, Lutero, em sua avaliação, era mais católico que muitos de seus oponentes católicos romanos. No princípio da controvérsia, Johann Eck havia decidido deliberadamente discutir com ele o problema da autoridade papal em vez da questão da graça, dos sacramentos e da natureza da Igreja. Certos leigos piedosos, tais como seu patrono, Frederico, o Sábio, diziam não conseguir ver onde ele fora refutado com base nas Escrituras. O mesmo valia para a doutrina luterana da justificação pela fé. De modo independente de Lutero, o cardeal Contarini chegara às mesmas conclusões já em 1511. Havia outros exemplos de teólogos católicos adotando essa posição, em decorrência de um reexame de S. Paulo. Um exemplo foi o cardeal Pole, arcebispo de Cantuária, durante a tentativa da rainha Maria Tudor de restaurar o catolicismo na Inglaterra na década de 1550. Entre outros irenistas do lado católico estavam Pedro Fabro de Saboia, o primeiro jesuíta a entrar em terras germânicas e um dos primeiros companheiros de Inácio de Loyola. Era partidário de uma política de amor e amizade para com os hereges e da busca da harmonia doutrinária. Do lado protestante, Melancton^[105] e Bucer^[106] procuravam consistentemente posições intermediárias. Antes da morte de Erasmo, alguns pastores luteranos apelaram ao seu julgamento: “esperamos, grande homem, que você seja o futuro Salomão, cujo julgamento privará a cada parte de algo e, assim, porá fim à discórdia.” Havia, de fato, um grande número de reformadores que acreditavam que uma cisão da Igreja seria algo trágico e evitável, assim como muitos católicos profundamente perturbados com a teologia, por mérito da Igreja e sua doutrina acerca do uso dos sacramentos, e que ansiavam por abraçar as correções luteranas. Em decorrência dessas pressões dos dois lados, realizou-se uma série de colóquios entre 1539 e

1541 — os quais, no mínimo, fornecem uma resposta à pergunta de se a cisão da Reforma poderia ter sido evitada.

O primeiro encontro, em Haguenau, 1540, fracassou por falta de preparação adequada. Houve um segundo, em Worms, onde o debate foi transferido para uma dieta, em Regensburg, em março de 1541; entretanto, nesse ínterim, mantiveram-se conversações secretas na segunda metade de dezembro de 1540. Entre os participantes, estavam Gropper, irenista e humanista católico, Granvella, chanceler imperial, Bucer e Capito.^[107] Gropper já havia dado início a uma Reforma da diocese de Colônia em nome do arcebispo, que temia ser ameaçada por extremistas católicos e luteranos. Apresentara, em seu *Enchiridion Christianae Institutionis* (1538), um ponto de vista sobre a justificação (próximo ao de Contarini) que, esperava, conciliaria as posições católica e protestante. Tanto ele quanto o chanceler eram erasmianos. Para o colóquio em si, Contarini foi designado como legado papal. Chegou cheio de boa vontade, convencido de que a justificação era o cerne da questão e que, uma vez resolvido esse ponto, os demais, como a autoridade pontifícia e os sacramentos, iriam ajustar-se. Como Lutero, havia chegado à justificação por meio de Agostinho, e não via qual poderia ser a objeção católica ao tema: “cheguei, de fato, à firme conclusão”, escrevera ele em 1523, “de que ninguém é capaz de justificar-se por suas obras (...) é preciso recorrer à graça divina, que pode ser obtida por meio da fé em Jesus Cristo. (...) Como, portanto, as fundações do edifício luterano são verdadeiras, nada podemos dizer contra ele, mas devemos aceitá-lo como verdadeiro e católico — como, na verdade, o fundamento da religião cristã”. (A Inquisição suprimiu passagens como essa na edição veneziana de suas obras, em 1584.) O colóquio foi aberto pessoalmente por Carlos V, que expressou sua esperança de que a unidade pudesse ser restaurada rapidamente, em face da retomada das pressões turcas. Nas palavras de Contarini, “como será grande o fruto da unidade e profunda a gratidão de toda a humanidade”. Bucer replicou que “os dois lados erraram.

Alguns de nós deram excessiva ênfase a pontos sem importância, ao passo que outros não reformaram de forma adequada abusos flagrantes. Com a vontade de Deus, conseguiremos encontrar a verdade”.

Dentro desse contexto amigável, Contarini e Gropper elaboraram seu meio-termo (no qual já se havia trabalhado) da dupla justificação: ou seja, a justificação imputada e a inerente, a fé e o amor. O cristão é duplamente justo: pela fé, graça e realização de obras de amor; esta última é a mais garantida, sendo o homem imperfeito. Uma vez aceita essa fórmula, Pole, que se encontrava presente, comentou que, “quando observei a união de opiniões, senti uma delícia tal como nenhuma harmonia de sons me poderia ter inspirado; não somente porque vejo a aproximação da paz e da concórdia, mas porque esses itens constituem a fundação de toda a fé cristã”. Infelizmente, o colóquio procedeu, em seguida, ao debate da questão da presença real na eucaristia. Contarini foi surpreendido por sua própria ignorância da doutrina protestante. Não admira: a doutrina protestante variava. Todos acreditavam na presença real, de uma forma ou de outra. Ninguém aceitava a formulação técnica da transubstanciação, elaborada por Aquino no século XIII. Bucer, Melancton, Calvino, Zwinglio — todos tendiam a produzir outras fórmulas. Lutero pregava uma presença real e corporal do corpo e do sangue de Cristo, “em, com e sob” os elementos. Zwinglio negava o comer e beber corporais. Calvino encontrava-se a meio caminho entre os dois. A posição de Lutero era basicamente a de Sto. Agostinho (como no caso da justificação); sua objeção à formulação de Aquino era mais de ordem metodológica que substancial. Com efeito, ele aceitava a doutrina católica; segundo ele, “prefiro beber sangue com os papistas que mero vinho com os zwinglianos”. No entanto, Lutero não estava presente em Regensburg. Considerava inúteis as tentativas de conciliação com Roma e boicotou os colóquios. Carlos V teria, de boa vontade, aceitado uma declaração simples de que Cristo estava, de fato e realmente, presente e deixado a questão técnica da transubstanciação para um Concílio Geral. O

grupo de príncipes de centro estava disposto a aceitar o que fosse acordado e seguir em frente. Todavia, foram os extremistas de ambos os lados que deram as cartas. Contarini deixou Regensburg decepcionado e frustrado.

Os fatores políticos — os franceses, os duques bávaros e o pontificado, de um lado, e a Liga de Schmalkalden de Lutero e o eleitor da Saxônia, do outro — tiveram tanta responsabilidade pela ruptura quanto a teologia. Foi a última chance de conciliação. Quando o Concílio Geral finalmente reuniu-se em Trento, cinco anos depois, Contarini havia morrido, os moderados estavam dispersos, a Igreja Católica não passava de um grupelho provocador e intransigente, que já não pensava em mais nada além de fogo e espada, e Carlos V se havia desesperado da unidade. Lutero morreu durante a primeira sessão e o fato mal foi notado, exceto por selvagens expressões de lamento por não ser mais possível queimá-lo.

Por essa época, o próprio movimento protestante se havia dividido além de qualquer salvação: não existia mais uma frente unida com que o catolicismo pudesse negociar. É claro que Lutero não fora o único reformador em ação, nem sequer o primeiro. Zwinglio, que trouxera a Reforma para Zurique, em 1522, afirmava tê-lo precedido e pregava uma doutrina mais radical. Ao contrário de Lutero, não tinha qualquer reverência pelo passado; nenhuma “sensação” de catolicismo e a transformação externa, em Zurique, foi mais abrangente: a “Ceia do Senhor” estabelecida por Zwinglio, em 1525, guardava poucas semelhanças com a liturgia medieval. Em Estrasburgo, o principal reformador, Martinho Bucer, procurou efetuar uma conciliação entre as ideias de Lutero e de Zwinglio; a tentativa fracassou, mas nela ele produziu um amplo corpo de doutrina salvacionista, da qual seu aluno, João Calvino, derivou uma alternativa clara e coerente à vertente luterana de cristianismo reformado. O luteranismo era basicamente conservador em sua doutrina e estrutura; era uma forma de catolicismo de Estado, privada de seus aspectos mecânicos, despojada e simplificada, mas não diferente, em essência, do cristianismo medieval. Nas

regiões luteranas, a reorganização foi efetivada pelas autoridades seculares, a pedido de Lutero: empreendeu-se uma visitação sistemática de todas as igrejas, com base em que se formou um consistório em Wittenberg, em 1542; este, na verdade, era um tribunal eclesiástico de advogados e clérigos indicados pelo príncipe, que substituiu a jurisdição dos bispos e foi sendo ampliado gradualmente: assim, as administrações eclesiástica e secular foram organizadas em conjunto. O calvinismo, em contrapartida, não foi uma operação de ordenação, levada a cabo pelo maquinário estatal existente e por meio dele, mas um experimento radical em teocracia, uma tentativa de reduzir o organismo medieval da Igreja-Estado a suas supostas origens primitivas.

Calvino vinha do noroeste da França, filho de um advogado clerical; sua própria formação, em Paris, Orléans e Burges, foi de ordem fundamentalmente legal e canônica. No entanto (depois de Erasmo), foi o mais lido dos reformadores e talvez seja significativo que sua primeira obra tenha sido um comentário ao *De Clementia* de Sêneca, de tom claramente elitista e favorável à doutrina estoica da sina predestinada; Calvino é um caso ilustrativo da teoria de que as crenças dogmáticas de cada um tendem a refletir suas predisposições emocionais e seu contexto familiar. Em 1533, aos 24 anos, já tinha rejeitado o catolicismo e, três anos depois, valera-se da obra de Bucer e Lutero para criar não apenas uma suma do dogma cristão, mas todo um novo sistema de governo estatal e eclesiástico. Seu *Instituição da Religião Cristã* foi submetido a revisões constantes até sua morte, em 1564; em sua essência, porém, já se encontrava completo em 1538, quando começou a ser aplicado pela primeira vez em Genebra. Calvino era dotado de uma imensa inteligência, determinação e autoconfiança; ele mesmo alegava haver “recebido de Deus um esclarecimento mais amplo que o dos demais”. Entretanto, o fator determinante em seu sistema foi a excomunhão, em que todos os membros do sexo masculino de sua família acabaram se especializando. Assim, ele se agarrou à redescoberta da predestinação

agostiniana, promovida por Lutero, e levou-a às últimas consequências. Começou por dobrá-la: os homens eram não somente predestinados à salvação, mas à condenação. Satanás e os demônios agiam em obediência a Deus: “não têm condições nem de conceber qualquer mal nem, quando o conceberem, de lograr meios de pô-lo em prática, nem tampouco, tendo maquinado como, de mover nem sequer um dedo no sentido de executá-lo, a menos que Deus o determine.” Deus arquiteta cada um dos menores acontecimentos ou atos desde toda a eternidade, quer sejam bons ou maus, segundo seus planos; alguns ele pretende salvar, por graça (visto que todos os homens são maus e merecedores da danação), ao passo que outros tenciona condenar. “Se indagarmos por que Deus tem pena de alguns e por que deixa que outros se vão, não há outra resposta que não o fato de agradá-lo fazer assim.” “Ademais, a perdição dos homens decorre da predestinação de Deus, de tal modo que sua causa e origem encontre-se neles. (...) O homem erra, pois, ainda que Deus ordene que o faça, mas erra por conta de sua própria depravação.”

Essa doutrina aterrorizante da eleição ou danação foi tornada mais palatável pelo fato de a eleição ser demonstrada pela comunhão com Cristo — ou seja, na prática, pelo pertencimento a uma congregação Calvinista: “quem quer que se encontre em Jesus Cristo e seja membro desse corpo por fé, esse tem garantida sua salvação.” Enquanto evitasse a excomunhão, a pessoa estava em segurança. Eis aí o ponto forte e a vulnerabilidade do calvinismo: para quem não aceita o terrível argumento da dupla predestinação, ele é abominável; para quem o aceita, é quase irresistível.

Com base nesse sistema teológico, ergueu-se a organização terrena. Para manter puros os eleitos e detectar e excomungar os predestinados à danação, a sociedade calvinista necessitava de um processo de policiamento. Os concílios eleitos de cada cidade indicavam anciãos, agentes disciplinares que trabalhavam próximo aos pastores e tinham por dever fazer valer o código moral, “a fim de tomar conta da vida de cada um e (...) apresentar relatórios

aos encarregados da aplicação de correção fraternal”. Reuniam-se com os pastores em consistórios e suas excomunhões eram comunicadas aos magistrados para fins de cumprimento legal. Calvino não conseguiu impor sua teocracia a Genebra em uma forma “perfeita”, já que os principais cidadãos insistiram em que um magistrado presidisse os consistórios e, ao menos em teoria, os pastores foram proibidos de exercer qualquer jurisdição civil. Por outro lado, logrou que seus oponentes, rejeitados como “os libertinos”, fossem expulsos e, em alguns casos, torturados e executados; o sistema, tal como ele o elaborou, talvez tenha chegado mais perto da ideia de uma sociedade cristã total que qualquer coisa que o catolicismo fora capaz de realizar. Um consistório de 1542, por exemplo, lidou com uma mulher que se ajoelhou no túmulo do marido e disse “*Requiescat in Pace*”, um ourives que fez um cálice, um homem que criticou “piedosos refugiados franceses na cidade”, uma mulher que tentou curar seu marido amarrando uma noz com uma aranha dentro ao redor de seu pescoço, uma senhora de 62 anos que se casou com um homem de 25, um barbeiro que deu uma tonsura a um sacerdote, um homem que criticou a cidade por executar as pessoas por suas opiniões religiosas e assim por diante. Como o bispo Grosseteste tencionara fazer na Lincoln do século XIII, os pastores faziam uma visita anual à casa de cada um a fim de detectar faltas. Cuidavam de preços elevados, medidas alteradas, taxas de juros, preços cobrados por médicos, alfaiates e outros comerciantes e produziram códigos municipais e outros estatutos. De maneira curiosa, e em escala reduzida, os consistórios calvinistas assemelhavam-se aos concílios carolíngios — motivados que eram pelo mesmo conceito agostiniano de criação da cidade de Deus na terra.

Em meados do século XVI, portanto, havia três variedades de religião estatal no Ocidente: o catolicismo papal, o cristianismo estatal (luteranismo) e a teocracia calvinista. As três, ao menos em teoria, eram universalistas em seus objetivos: anteviam um futuro e até certo ponto trabalhavam por ele,

em que suas doutrinas e instituições seriam impostas a toda a cristandade. Cada qual apresentava um vínculo orgânico com o Estado em que existia. Todas eram religiões compulsórias, reivindicando o monopólio do ministério cristão onde quer que tivessem poder. Lutero, como heresiarca, havia começado pedindo tolerância, insistindo na (esta era uma nova expressão) “liberdade de consciência”. Não queria “triunfar pelo fogo, mas pelos escritos”. Entre suas proposições condenadas por Roma, figurava: “queimar hereges é contrário à vontade do espírito”. O poder secular deveria “ocupar-se de seus próprios negócios, deixando que cada qual acredite no que puder e optar, não se valendo de qualquer força com ninguém a esse respeito”. Chegou mesmo, a princípio, a instar que os príncipes fossem tolerantes com os milenaristas, anabatistas e outros do tipo de Munster, “por ser necessário que haja seitas e a palavra de Deus seja alistada e se engaje nas batalhas”. Essa moderação inicial não sobreviveu à crescente dependência de Lutero em relação aos príncipes. Com sua doutrina estabelecida como religião estatal, todas as demais formas de cristianismo tiveram de ser eliminadas, ao menos em sua expressão aberta. Em 1525, ele já havia proibido a missa, “que essa blasfêmia seja suprimida pela autoridade adequada” — banimento logo estendido às demais formas de protestantismo: “o príncipe secular deve assegurar-se de que seus súditos não sejam levados ao antagonismo por pregadores rivais, donde possam vir a surgir facções e perturbações, mas em toda parte deve haver apenas um tipo de pregação.” Em 1527, a intervenção defensiva já fora substituída pela positiva, que garantisse a uniformidade por meio da organização de visitas eclesiásticas estatais; em 1529, ele chegou ainda ao ponto de negar a “liberdade de consciência”: “ainda que as pessoas não creiam, devem ser levadas ao sermão, por causa dos dez mandamentos, a fim de aprender ao menos as obras exteriores da obediência.” Dois anos mais tarde, concordou que anabatistas e outros extremistas protestantes fossem “condenados à morte pela autoridade civil”.

Calvino, em contrapartida, jamais afirmara que as consciências deveriam ser livres. Como a sociedade aperfeiçoada dos eleitos poderia tolerar em seu seio aqueles que desafiassem suas regras? A resposta óbvia aos críticos era expulsá-los da cidade, após a excomunhão. Caso tentassem protestar, seriam executados. Porém, a execução, como descobriu Calvino, também era útil para inspirar terror e, assim, acarretar obediência. Um de seus modos preferidos de triunfar sobre um oponente consistia em fazê-lo queimar seus livros em praça pública, com suas próprias mãos — Valentin Gentilis^[108] salvou sua vida submetendo-se a essa indignidade. Era particularmente severo com qualquer um que se rebelasse contra seu governo ou recorresse ao Novo Ensino para questionar a doutrina da Trindade.

Um desses foi o polímata erasmiano basco Miguel Serveto, que trabalhou e escreveu em muitas partes da Europa como impressor, geógrafo, astrólogo, médico e cirurgião. Era dotado de uma mente enciclopédica e de grande paixão por novidades, fossem científicas, fossem religiosas. Em 1546, remeteu alguns de seus escritos para Calvino, pedindo opinião. Este escreveu a um amigo: “Serveto acaba de me enviar (...) um extenso volume de seus delírios. Caso eu consinta, ele virá até aqui [Genebra], mas não lhe darei minha palavra; caso venha, se minha autoridade é de qualquer valia, não permitirei que escape com vida.” Em 1553, Serveto, que se havia tornado prior de uma confraternidade católica em Viena, publicou sua *Christianismi restitutio*, sob as iniciais MSV, provando, com base nas Escrituras, que Cristo era apenas homem. A Inquisição católica em Lião foi alertada por Guillaume de Trie, calvinista e amigo de Calvino, que observou que MSV significava Miguel Serveto Villanueva e forneceu documentos, inclusive a carta de Serveto a Calvino, a fim de comprovar sua culpa. Ao que tudo indica, Calvino era cúmplice desse plano para que a Inquisição condenasse Serveto à fogueira. Este logrou escapar da Inquisição, mas, de todos os lugares para onde fugir, seguiu para Genebra, onde foi imediatamente reconhecido na Igreja e entregue ao consistório de Calvino.

Foi condenado à morte conforme o Código Justiniano, ainda em uso, mesmo nas cidades protestantes, como base para a perseguição de hereges. Contra a recomendação de Calvino, foi queimado — Calvino desejava uma execução simples. Esse homicídio judicial de um acadêmico de destaque provocou protestos por parte de alguns reformadores, sobretudo na Itália. [109] Camillo Renato denunciou o acontecimento em um longo poema: “um pelourinho incandescente foi erguido onde esperávamos descobrir um céu.” Porém, a fogueira fora aprovada com antecedência pela maioria dos cantões suíços protestantes e, mais tarde, seria defendida por muitos intelectuais protestantes, tais como o professor de grego em Lausanne, Teodoro Beza: “que crime maior e mais abominável se poderia encontrar entre os homens [que a heresia]? (...) pareceria impossível descobrir tortura grande o suficiente para corresponder à enormidade de tal iniquidade.” Quatro meses após a morte de Serveto, Calvino publicou sua própria *Declaratio orthodoxae fidei*: “deve-se esquecer toda a humanidade quando a glória dEle está em questão. (...) Deus não permite que sequer cidades e populações inteiras sejam poupadas, mas arrasa muros e destrói a lembrança dos habitantes e arruína todas as coisas em sinal de Sua total abominação, para que o contágio não se difunda.”

Se tanto luteranos quanto calvinistas (assim como os católicos) perseguiam ativamente os extremistas contrários, também se opunham e odiavam entre si. Os calvinistas tinham os luteranos em conta de romanistas praticamente sem Reforma, disfarçados em vestimentas piedosas. Estes jamais reconheceriam o calvinismo como uma religião “legítima”. Classificavam-nos como anabatistas e consideravam sua negação da presença real uma ruptura escandalosa da fé católica. Para certos luteranos, como Policarpo Leyser, os erros calvinistas eram piores que os romanos. Os luteranos não ofereceriam auxílio militar para proteger o calvinismo de Roma e seus aliados — um dos fatores que limitaram os ganhos da Reforma. As três partes (calvinistas, luteranos e católicos) acusavam-se mutuamente

de usar dois pesos e duas medidas — exigindo tolerância quando fracos e perseguindo quando fortes. O católico George Eder escreveu, em 1579: “nos distritos dominados por protestantes, os católicos jamais são tolerados; são submetidos a humilhações públicas, expulsos de suas casas e terras e forçados ao exílio com suas mulheres e filhos. (...) Mas, assim que um Estado-membro católico do império age da mesma maneira (...) todos se agitam, indignados, e o príncipe católico é acusado de quebrar a paz das religiões.” O luterano Daniel Jaconi (1615): “enquanto os calvinistas não se encontram no poder (...) são agradáveis e pacientes; aceitam a vida junto conosco. Mas, assim que se tornam mestres da situação, deixam de tolerar uma sílaba sequer da doutrina luterana.” George Stobaeus, príncipe-bispo de Lavant, ao arquiduque Ferdinando, da Áustria (1598): “entregue a administração das cidades ou províncias somente a católicos; permita que somente os católicos tenham assento nas assembleias; publique um decreto determinando que todos professem por escrito a fé católica e urgindo, em caso de recusa, que encontrem outro país onde possam viver como quiserem e crer no que bem entenderem.”

Com efeito, desde o começo cada um dos três grupos principais procurou lançar mão de todo o aparato do Estado, onde lograva controlá-lo, a fim de impor um monopólio religioso. Em 1555, após anos de lutas inconclusas, o sistema foi institucionalizado na Paz de Augsburgo, que “congelou” o padrão religioso de três anos antes e, na verdade, permitiu que cada príncipe ou príncipe-bispo de terras germânicas ditasse a religião praticada por seus súditos. O princípio seria definido, mais tarde, como *cuius regio, eius religio*. Nada havia de particularmente novo no conceito, que poderia ser descrito como um retorno ao tribalismo, já que, nas sociedades tribais, tradicionalmente os reis determinavam a forma de religião do grupo. Naturalmente, ele personificava a premissa, ainda corrente, de que as crenças religiosas não podiam ser destacadas de nenhum outro aspecto fundamental da sociedade: não era possível ter duas religiões rivais mais do

que seria possível ter dois códigos legais antagônicos, ou duas moedas, ou dois exércitos. Como os homens não conseguiriam chegar a um acordo, cabia ao monarca decidir. E, de qualquer modo, não seria isso natural, ordenado por Deus, de fato? O governante, em sua coroação, não recebia a graça sacramental para esse tipo de propósito? Dessa forma, o monarca pontifical, que havia sido despido de sua dignidade por Gregório VII e seus sucessores, retornou a seu reino clerical. A liberdade de consciência era negada ao súdito, mas concedida ao príncipe. Isso significava, entretanto, que por vezes os sujeitos a quem seu príncipe impunha o luteranismo tinham mais tarde o calvinismo imposto pelo sucessor. Ou que o príncipe poderia passar por uma “conversão”. O landgrave Maurício, de Hesse-Cassel, convertido ao calvinismo em 1604, afirmou a um ministro luterano: “tenho o direito de exercer poderes episcopais em meu Estado. (...) Meus predecessores governaram as questões religiosas conforme a palavra de Deus. Eu, por minha vez, exerço o mesmo direito.” Da mesma forma, o filho e herdeiro de um luterano poderia tornar-se católico ao herdar o trono, compelindo seus súditos a retornar a Roma.

Na prática, é claro, os príncipes precisavam, em certa medida, submeter-se aos desejos de seus súditos mais importantes. Porém, onde terminava o processo de consulta? Até que ponto da escala social um homem teria importância suficiente para que suas opiniões religiosas fossem levadas em consideração? A respeito desse ponto, o século XVI estava cada vez menos certo. Ou, então, e se os círculos dominantes de uma sociedade entrassem em divergências profundas? Na maior parte dos principados germânicos, foi possível chegar a um consenso. Na Espanha, a coroa católica, por meio de seu instrumento, a Inquisição, exterminou o protestantismo na década de 1550. Nos Estados italianos, o protestantismo poucos avanços fez entre a aristocracia, e a questão não chegou a ser levantada, com exceção de Veneza. Mas na França, sob uma monarquia católica, a aristocracia dividiu-se. Grandes famílias, como os Guises e os Montmorencys, eram intensamente

católicas e controlavam a Lorena. Cidades como Paris, Bordéus e Toulouse também eram católicas. Contudo, o príncipe de Condé era um protestante calvinista, ou huguenote; o mesmo valia para Coligny, o alto almirante; da mesma forma, os Bourbons, de Navarra. Os huguenotes montavam a cerca de um terço ou um quinto da população total, mas encontravam-se, em sua maioria, em partes da Orléanais, Normandia, Navarra, Dauphiné e muitas cidades. Como, então, o princípio poderia ser aplicado à França? Havia um debate acirrado entre os protestantes acerca de seu direito de tomar armas contra o governante legítimo. Beza, escrevendo ao rei de Navarra, disse considerar “o quinhão da Igreja de Deus suportar golpes e não desferi-los”; mas, acrescentou, “lembre-se de que essa é uma bigorna que já quebrou muitos martelos”. Um advogado huguenote, esperando por sua execução em 1559, argumentou que qualquer monarquia que forçasse seus súditos a viver contra a vontade de Deus tinha de ser ilegítima. No entanto, quem poderia definir “a vontade de Deus”? Aí residia toda a discussão. Calvino, consultado, determinou que a resistência à perseguição seria permissível caso fosse comandada pelo principal magistrado ou príncipe de sangue. Daí a importância, na França, de figuras como Condé, Coligny e Navarra, que possibilitaram uma rebelião que os protestantes poderiam considerar teologicamente legítima: os dois mil consistórios huguenotes em território francês constituíram uma organização civil e militar, bem como religiosa. O novo princípio seria aplicado em toda parte. Em 1559, na Escócia, a seção predominante da nobreza, incitada por John Knox, pupilo de Calvino, pegou em armas contra a administração católica. A coroa inglesa, após muita hesitação, decidiu que também aquela rebelião era legítima e ofereceu-lhe seu auxílio. Posteriormente, na década de 1560, a Holanda espanhola levantou-se contra a perseguição dos Habsburgos católicos, para tanto valendo-se, como justificativa, de seu antigo aparato constitucional e em defesa de suas leis, costumes e privilégios tradicionais. Seu líder foi um príncipe de sangue, Guilherme, o Silencioso, príncipe de Orange, e, quando

de seu assassinato, seu “governo” foi oferecido à rainha ungida da Inglaterra, protestante.

Devido a isso, as teorias que determinavam a divisão religiosa da Europa, embora derivadas do mesmo conceito básico — o poder sacerdotal do príncipe —, eram cada vez mais divergentes e conflitantes. O resultado foi uma tendência à guerra civil dentro dos Estados e à guerra internacional entre eles — um absurdo, já que todo o objetivo da busca de unidade religiosa nos Estados era evitar a rivalidade civil. Daí haver, na França, onde a unidade era inatingível, um movimento rumo a uma ideia alternativa de um Estado não denominativo, cuja função seria fechar o círculo e impor um certo grau de coexistência pacífica aos credos rivais. Era uma solução política e seus defensores foram denominados *politiques*. Porém, encontrou algum apoio entre os envolvidos em termos religiosos. Philip Camerarius, o jurista luterano germânico, alegou, em suas *Meditações Históricas* (1591): “se o príncipe apoiar uma parte e esmagar a outra (...) os levantes serão inevitáveis. (...) Assim, é igualmente certo que as guerras civis cessarão, caso o príncipe mantenha-se de espada desembainhada entre os dois partidos, sem inclinar-se nem para a direita nem para a esquerda, a menos que para o fim de decapitar, sem exceção, todos os instigadores de tumultos, sedições e facções.” Isso implicava, porém, que o próprio Estado, bem como aqueles que o dirigiam, fosse, de fato, neutro em termos religiosos, algo quase inconcebível para as mentes do século XVI e, mesmo, do XVII. Desse modo, na França, após diversas tentativas de coexistência pacífica, entremeadas de três guerras religiosas, chegou-se a um acordo na década de 1590, por meio do qual os huguenotes tornaram-se os beneficiários de um édito de tolerância, assinado em Nantes, e seu líder e rei, Henrique IV, converteu-se ao catolicismo. Todavia, a monarquia permaneceu católica e, quando o bisneto de Henrique, Luís XIV, adotou uma modalidade mais militante de papismo, o édito foi revogado e o sistema desmoronou.

Mais uma vez, caso se admitisse o princípio da coexistência pacífica, até onde poderia ser levado? O luteranismo conquistou um tipo de respeitabilidade internacional em 1555, o calvinismo tornou-se a religião oficial do Estado (na Escócia) em 1562. E os reformadores mais radicais? Onde os limites deveriam ser traçados? As variedades do protestantismo proliferavam instantaneamente, onde quer que a perseguição estatal fosse relaxada. Um reformador, um tecelão veneziano, Marcantonio Varotto, retornou à Igreja católica, desgostoso, em 1568, justificando-se: “deixei a Morávia porque, durante os dois meses que lá passei, vi tantos credos e seitas (...) todos elaborando catecismos, todos desejando ser ministros, todos puxando em sua própria direção, todos afirmando ser a verdadeira Igreja. Só em um vilarejo, Austerlitz, há 13 ou 14 seitas diferentes.” A *Inquisição Evangélica*, de George Eder, de 1573, enumera quarenta seitas, incluindo os munzeritas, os adamitas, que andavam despidos, os reservados Irmãos do Jardim, as Testemunhas Abertas, os demonianos (que acreditavam que o Demônio seria salvo no Dia do Juízo), os libertinos, que coabitavam livremente, os Irmãos Chorões, os Silenciosos, que baniram as pregações, os agostinianos, que acreditavam no adormecimento da alma, vários munsteritas, paulinistas, que afirmavam possuir os originais das epístolas de Paulo, assassinos de sacerdotes, anticristos, que adoravam uma prostituta mítica, e judaizantes. Alguns deles eram violentamente antissociais, outros nem ao menos cristãos. Praticamente todos os Estados os baniram e caçaram. A Polônia foi o mais liberal. Em 1573, a nobreza polonesa promulgou a Confederação de Varsóvia sobre a liberdade religiosa:

Como há, em nosso Estado, ampla discordância quanto às questões relativas à religião cristã e a fim de impedir qualquer ímpeto fatal tal como se tem testemunhado em outros Estados, nós, que divergimos quanto à religião, comprometemo-nos, para o nosso próprio bem e o da nossa posteridade em perpetuidade, por nosso juramento, fé, honra e

consciência, a manter a paz em nosso meio no tocante ao tema das diferenças de religião e das mudanças ocorridas em nossas igrejas; comprometemo-nos a não derramar sangue; não nos punirmos uns aos outros por meio do confisco de bens, perda de honra, aprisionamento ou exílio; não prestar qualquer assistência nesse sentido, sob qualquer forma, a qualquer autoridade, mas, pelo contrário, a nos unir contra todos os capazes de derramamento de sangue por essa razão, ainda que finjam agir em virtude de decreto ou decisão legal.

Foi uma declaração assombrosa para seu tempo. Além do que, foi aplicada com êxito a uma vasta gama de crenças sectárias, ao menos por uma geração — acabou ruindo devido à incapacidade de os nobres ou príncipes comprometer, na prática, seus sucessores; a Contrarreforma, por sua vez, assegurou que estes fossem católicos. Todavia, a declaração estendia a todos o direito de escolha. E, como nota de rodapé, acrescentava que os camponeses deviam obediência a seus senhores.

A premissa de que era correto que os camponeses professassem a religião de seus senhores, assim como os súditos seguiam a de seus príncipes, recorda-nos de que estamos tratando de uma sociedade em que a liberdade individual ainda era um bem muito escasso. Abaixo de determinado nível, não se esperava que ninguém tivesse um posicionamento político ou religioso. O efeito da Reforma — e, até certo ponto, uma de suas causas — foi empurrar para baixo esse limite de responsabilidade individual, concedendo o privilégio a novas categorias — sobretudo o cidadão abastado e culto. Até onde o cidadão pobre tinha alguma influência sobre os acontecimentos e exercia a escolha é difícil dizer. A maioria deles, como seus superiores sociais nas cidades, alinhava-se com o movimento reformista — não havia conflito de interesses a esse respeito. Uma análise dos mais de 290 protestantes martirizados durante as perseguições de Maria Tudor, na Inglaterra, entre 1553 e 1558, mostra que, fora o clero, a maior parte

consistia em artesãos e comerciantes de classe média ou perto disso, dando continuidade ao padrão social estabelecido pelos *lollards* no início do século XV. Isso não significa que não se encontrassem reformadores no seio das classes sociais mais altas: apenas que a coroa estava menos inclinada a investigar suas opiniões ou impor-lhes uma conformidade de crença religiosa que, no caso das ordens inferiores, era considerada essencial. Por isso, na Inglaterra, no reinado de Elisabeth, os nobres foram dispensados do juramento exigido pelo Ato Protestante de Uniformidade de 1559, o que significava que eles poderiam continuar como católicos sem sofrer as penalidades financeiras infligidas aos menos favorecidos. Além do mais, em geral partia-se do princípio de que os camponeses das propriedades de nobres católicos teriam de seguir seus mestres e permanecer católicos, como de fato foi o caso da maioria. Assim, mesmo na Inglaterra anglicana, pequenos bolsões de catolicismo permaneceram durante todo o período em que a uniformidade protestante foi determinada por lei.

Torna-se, pois, extremamente difícil identificar até onde as mudanças religiosas foram resultado da pressão popular e até onde se deram contra a vontade popular. A crise religiosa do século XVI é basicamente uma contenda no seio das classes superiores cultas. O restante da sociedade era composto, em grande parte, por espectadores e seguidores (e vítimas). Sempre que a coroa realizava um movimento decisivo, como no caso da Inglaterra, o resto da sociedade tendia a acompanhá-la sem maiores protestos. Ao longo das décadas de 1530 e 1540, sobretudo em virtude das medidas tomadas pelo monarca, Henrique VIII, a antiga Igreja medieval foi efetivamente destruída na Inglaterra. O processo envolveu gigantescas transformações da sociedade, em todos os níveis, e as pressões sociais por elas geradas encontram-se refletidas na correspondência de Thomas Cromwell, encarregado de fazer valer a política de Henrique. Cromwell contava com uma rede de agentes e informantes em todo o país, que o mantinha informado a respeito de quem criticava as mudanças e com que

fundamentos. A análise dessas provas não apresenta qualquer sugestão de um partido “católico”, e muito menos “papista”, de resistência. Talvez fosse outra questão caso o clero regular, que constituía mais de um terço do pessoal da Igreja e controlava quase metade de seus recursos, se tivesse oposto ao programa real. Com efeito, apenas uma pequena minoria o fez. As dissoluções monásticas eram aceitas, em grande parte, com indiferença, onde quer que fossem realizadas — na Inglaterra, Escandinávia e Alemanha luterana. O clero britânico, via de regra, foi igualmente passivo. Provavelmente, constituía a única força capaz de mobilizar os camponeses conservadores contra um governo reformista. Em apenas uma ocasião houve resistência na Inglaterra: em Yorkshire e Lincolnshire, em 1536, na assim chamada “Peregrinação da Graça”, em que os clérigos beneficiados foram o mais importante elemento na liderança local. Eram motivados, porém, não por crenças religiosas, mas por temores econômicos: entendiam que a Reforma os impediria de manter várias pequenas paróquias ao mesmo tempo, que os monges dissolvidos viriam atrás de seus benefícios, que o efeito do Ato dos Primeiros Frutos e Dízimos iria privá-los da receita de um ano inteiro e que as visitas episcopais seriam muito mais onerosas sob a Reforma; deram crédito, ainda, a vagos boatos de que a coroa planejava apossar-se da prataria de cada paróquia. Seu levante foi menos uma tentativa de forçar a coroa a reverter sua política religiosa que um protesto contra agravos econômicos.

De fato, ao examinar os relatórios de Cromwell, que nos permitem ver a Reforma em âmbito local, não encontramos tanto os conflitos religiosos ou ideológicos quanto um complicado pântano de hostilidades e ressentimentos pessoais, invejas, rivalidades jurisdicionais, disputas provinciais e pura irascibilidade. Por vezes, as críticas eram ocasionadas pela desaprovação da pessoa de Henrique, pois a nação como um todo parecia ter deplorado seu divórcio e abominar Ana Bolena, descrita com frequência como “uma grande prostituta”. Um suspeito de Worcestershire culpou

Henrique pelas más condições meteorológicas e disse que elas jamais melhorariam, enquanto “ele não fosse golpeado ou indultado”. Um sacerdote galês “desejava encontrar o rei em uma montanha no norte do País de Gales (...) de nome Snowdon Hill. (...) Ele sacudiria o rei pelas orelhas até ele ficar com a cabeça suficientemente macia”. Nas palavras de um londrino: “não dou um pudim pelo selo do rei e todos os seus decretos não valem um arrebatamento.” Chegaram-nos relatos de reformadores dedicando-se a tremendas comilanças de carne durante a Quaresma, a fim de aborrecer os católicos; mas, com grande frequência, as contendas da Reforma eram invertidas. Assim, em Salisbury, o “estômago orgulhoso” de um bispo reformista enfureceu a corporação e converteu o anticlericalismo, normalmente um dos principais motores da mudança, em uma força conservadora. Da mesma maneira, muito embora o fim do celibato clerical fosse um chamariz com que os reformadores acenavam com êxito diante de muitos padres (em sua maioria, jovens), alguns permaneceram romanistas, por não quererem ser forçados a desposar suas concubinas. Assim, um certo padre Cornewell jurou que “havia guardado sua meretriz sob o nariz do bispo. (...) Vamos ver quem ousa bulir com ela”; caso concordasse em casar-se, disse ele, “o bispo ficaria feliz se [eu] pendurasse o rabo dela em todos os arbustos”.

As observações relatadas a Cromwell parecem muito distantes dos temas do colóquio de Regensburg, que ocorria no mesmo momento. Para um dominicano reformista de Londres, a nova fé das Escrituras valia mais que “um navio inteiro carregado de cintas de frades e uma carreta de esterco cheia de hábitos de monges”. Uma senhora favorável a Henrique achava que talvez os escoceses trouxessem o Papa de volta, mas “o pessoal de Essex vai rechaçá-los, e um arbusto em Essex vale mais que um castelo em Kent”. Um papista londrino disse aos informantes de Cromwell que “não ligava um peido para a torre”. Muitos desses comentários eram anotados em tabernas. Dessa forma, temos a história de quatro servos de Coventry que se

encontraram para uma rodada de bebidas e acabaram saindo para o mercado, onde “todos se despiram, aliviando-se na cruz”. Um deles rasgou as proclamações e estatutos de Henrique, pregados à cruz, “e os entregou ao dito Heynes, para que limpasse o rabo com eles” — o que foi feito. Na manhã seguinte, de ressaca, os quatro afirmaram não se lembrar de nada. Esses manifestantes, assim como outros que expressavam suas opiniões, corriam o risco de ser açoitados em praça pública. Há o caso de um pobre homem que foi condenado, segundo os registros do tribunal, a ter suas orelhas “cortadas rente à sua cabeça dura e a ser amarrado ao asno de uma carroça”. Em termos gerais, porém, as queixas com relação às reformas da Igreja limitavam-se a palavras, normalmente sob a influência do álcool.

A Reforma, pois, não foi, em geral, um movimento popular; tampouco o foi a resistência a ela nem, em seu tempo, a Contrarreforma. A opinião pública, por si só, não foi determinante em nenhum Estado. Ainda assim, à medida que o século passava, a importância da opinião pública aumentou e os direitos irrestritos dos governantes foram sendo submetidos a limitações crescentes. Na Inglaterra, por exemplo, nem a rainha Maria nem sua meia-irmã, a rainha Elisabeth, tiveram condições de agir em questões religiosas com a mesma liberdade de seu pai. A tentativa de Maria de restaurar o catolicismo no país já estava entrando em colapso antes de sua morte, em grande parte devido a um sentimento antirromano em Londres e no sudeste. O poder e a popularidade de Elisabeth foram derivados, em grande parte, do fato de ela ser simpática a tal sentimento. Contudo, seus parlamentos sempre eram mais reformistas do que ela mesma, e seu acordo religioso foi mais radical do que ela desejava. Portanto, a premissa comum em Roma e Madri, bem como entre os exilados católicos ingleses, de que a ampla maioria do povo inglês era favorável à causa católica, sem dúvida, é infundada. O único número real de que dispomos indica o contrário. Em 1564, o Concílio Privado solicitou que os bispos apresentassem um relatório do estado do sentimento religioso no país. Os retornos que possuímos mostram que

foram encontrados 431 magistrados favoráveis ao pacto anglicano, 264 neutros e 157 hostis. Com o progresso do reino, esses números devem ter mudado a favor do regime e sua religião. É verdade que, no norte, o elemento católico era mais forte, sobretudo no início do reinado. Não obstante, durante o levante de 1569, somente sete mil de sessenta mil jovens capazes possíveis responderam ao apelo para se erguer em nome da antiga fé e a sublevação em si foi um fiasco. Mesmo no norte, as cidades do sudeste de Lancashire e York, por exemplo, tendiam a favorecer o pacto anglicano; no fim do reinado de Elisabeth, o número de verdadeiros recusantes, [110] mesmo em Lancashire e Yorkshire, as regiões mais católicas, não chegava a cinco por cento da população. Na França, valia o inverso, uma vez que os huguenotes nunca conseguiram ultrapassar a marca dos dez por cento e, especificamente, jamais conseguiram estabelecer uma posição sólida em Paris. Ao converter-se ao catolicismo, Henrique IV estava, na verdade, curvando-se à opinião pública, ao menos entre as classes mais altas.

Durante a segunda metade do século XVI, pois, a vontade do governante e a força crescente da opinião pública entre as classes mais abastadas encontravam-se, até certo ponto, em equilíbrio. É dentro desse contexto que temos de analisar o funcionamento da Contrarreforma. O catolicismo papal contava, entretanto, com uma vantagem tácita. No século XV, a tendência fora no sentido de a reforma da Igreja cair nas mãos das monarquias, as únicas instituições dispostas e capazes de realizá-la. O exemplo notável foi a Espanha, onde a união das coroas de Castela e Aragão, seguida da criação da Inquisição espanhola sob o controle secular da monarquia, deu-lhe mais poder sobre a Igreja que qualquer outro governo secular havia tido desde o século XI. Na última década do século XV e duas primeiras do XVI, a Reforma foi confiada ao vigoroso e erudito primado cardeal Ximenes, que possuía poderes plenipotenciários sobre a Igreja espanhola (seu primeiro biógrafo enumera seus títulos: “arcebispo de Toledo, cardeal de Sancta Balbina, grande chanceler de Castela, reformador das ordens religiosas,

inquisidor-geral, capitão-geral de toda a África, conquistador de Orã, confessor de nossa senhora a rainha, governador da Espanha, fundador do Grande Colégio de San Ildefonso, da Universidade de Alcalá e outras obras pias”). Sua combinação de poder eclesiástico e secular permitiu-lhe desincumbir-se de uma reforma profunda das ordens religiosas, que envolveu o fechamento de muitas casas e da fusão de outras, bem como a imposição, ao clero (sobretudo bispos) de um grau de disciplina maior do que era possível em qualquer outro ponto da cristandade. Mas não foi tudo. Ximenes aprendeu hebraico e grego e importou a erudição erasmiana. A nova universidade que fundou em Alcalá repudiava os antigos métodos escolásticos ainda em uso em Salamanca e Valladolid, ensinava os princípios gramaticais e expositivos desenvolvidos por Valla e empregava notáveis acadêmicos em grego e hebraico, tais como Antonio de Nebrija, que se comprometeu, em suas próprias palavras, a extirpar *las barbari de los ombros de nuestra nación*.^[111] Em nenhum outro lugar no Ocidente um prelado todo-poderoso se havia identificado com a Reforma e o Renascimento e, embora a experiência não tenha sobrevivido por muito tempo à morte de Ximenes, em 1517, serviu de para-raios para afastar da Espanha a Reforma antipapista. O país, com efeito, dispunha de uma Igreja nacional, com padrões de disciplina e cuidado pastoral mais elevados do que se poderia encontrar em qualquer outro lugar. Além disso, nas Índias, havia um novo campo de empenho que atraía os elementos evangélicos e cheios de energia do clero.

A coroa espanhola, pois, não tinha exigências eclesiásticas a fazer ao pontificado. Controlava sua própria Igreja, tanto em casa quanto no além-mar, e podia encarregar-se das reformas que considerasse necessárias. A Inquisição era um instrumento popular, dirigida contra judeus e mouros. Na década de 1550, foi utilizada com grande eficácia para eliminar o elemento protestante muito limitado em seu território. Além do que, também nessa década, os Habsburgos espanhóis perderam a responsabilidade direta sobre

o império. Carlos V, como imperador, havia procurado apoiar a causa católica na Alemanha enquanto, ao mesmo tempo, intimidava o papado para que realizasse reformas suficientes para satisfazer seus súditos germânicos. A tentativa malograra sob os dois aspectos, envenenando os últimos anos de seu governo. Quando abdicou e dividiu suas posses, Filipe II, como seu herdeiro espanhol, ficou livre do fardo do império e das divisões políticas por ele acarretadas, podendo, portanto, dedicar os recursos da Espanha integralmente à preservação da unidade da cristandade papal contra os turcos, de um lado, e os protestantes, do outro. Devido a isso, a Contrarreforma ganhou um defensor secular obcecado, dotado de recursos incalculáveis. O ouro e a prata do Novo Mundo foram atirados na batalha. Filipe II estava sempre sem dinheiro, e, em certos momentos, realmente falido. Mas ainda dispunha de fundos que eram três vezes superiores ao de qualquer outro Estado cristão; possuía o único exército efetivamente fixo no Ocidente e controlava um corredor estreito que lhe permitia transportar homens e provisões da Espanha e da Itália para a Holanda espanhola. O poder militar católico, assim, dividia em dois o continente europeu — um fato estratégico proeminente que os protestantes militantes nunca conseguiram superar; ademais, as frotas espanholas controlavam o Mediterrâneo ocidental, o que garantia que toda a Itália ficasse fora do alcance dos reformadores. Ao mesmo tempo, o dinheiro espanhol encontrava-se disponível para financiar os esforços católicos no sentido de estancar ou reverter o avanço protestante onde quer que este pudesse ser organizado.

A essência da Contrarreforma, logo, foi o poder espanhol. Não foi um movimento religioso. Não havia um programa específico que não a determinação negativa de extirpar o “erro” protestante. Não envolvia qualquer reforma substancial da Igreja, e não personificava mudança de atitude de parte do pontificado. Entre 1520 e 1542, havia uma clara possibilidade de convocação de um concílio, provavelmente na Alemanha,

que teria, de fato, imposto mudanças ao papado. Carlos V fez tudo o que estava ao seu alcance para realizá-lo. A única ocasião de que se tem registro em que ele perdeu a paciência decorreu das táticas de postergação de Paulo III. Do ponto de vista do pontificado, estas foram bem-sucedidas. Até cerca de 1542, os indícios de consistórios secretos mostram que muitos dos cardeais estavam dispostos a ceder às demandas protestantes no tocante ao casamento dos clérigos, à comunhão dos dois tipos, às traduções vernáculas das Escrituras, à justificação pela fé, aos dias festivos, aos jejuns e a muitos outros pontos controversos. Um concílio que tratasse desses temas, e com participação protestante, teria acarretado uma redução do poder papal. Mas esse concílio nunca se realizou. Aumentava o afastamento dos protestantes e ficava cada vez mais claro que, quaisquer que fossem as perspectivas de um acordo com os luteranos, não poderia haver nenhum meio-termo com os calvinistas. Contarini faleceu e seus seguidores passaram a ser vistos com desconfiança. A Inquisição foi estabelecida em Roma, sob o comando do fanático papista napolitano cardeal Caraffa (posteriormente Papa Paulo IV), cujas palavras de ordem eram: “nenhum homem deve rebaixar-se com demonstrações de tolerância para com qualquer tipo de herege, muito menos um calvinista”; e “mesmo que meu próprio pai fosse herege, eu recolheria a lenha para queimá-lo”. A nova atmosfera em Roma era puritana e intolerante, mas não reformista. O Índice de Livros Proibidos foi instituído e houve queimas maciças de livros; os judeus foram forçados a portar a Estrela Amarela; Daniel de Volterra, “o Vestidor”, foi contratado para vestir os nus da Capela Sistina; os protestantes foram queimados, e os liberais, silenciados.

Foi nesse contexto que finalmente se reuniu um concílio, em Trento, em 1545. Àquela altura, poucos o levaram a sério. Fora adiado por 25 anos; durante esse tempo, várias formas de protestantismo se haviam disseminado por uma grande parte da Europa. Lutero, no fim de sua vida, lamentou: “o remédio veio tarde demais.” Como poderia ele negociar e submeter-se

agora? “Isso precisava ter sido feito há um quarto de século.” Suas atividades eram “tagarelices”. Bucer, cuja atitude era muito mais ecumênica, não obstante repudiou-o como “uma piada”. Os católicos dificilmente eram menos sarcásticos. No dia indicado para a abertura, choveu abundantemente e ninguém compareceu à cerimônia. Em abril, havia apenas seis bispos de fato em Trento. A abertura, adiada mês após mês, finalmente ocorreu em dezembro, com quatro cardeais, quatro arcebispos e apenas 21 bispos — dentre os quais, nenhum da Alemanha. Ao que tudo indica, não houve qualquer sensação de urgência nem magnitude histórica, nem espírito reformador. Um decreto papal, determinando que os bispos residissem de fato em suas sedes, um saliente tópico reformista, fora ignorado quase por completo, sobretudo pela maior parte dos bispos presentes. Assim, o cardeal Ippolito d’Este, arcebispo de Milão durante vinte anos (1520-50),^[112] não visitou a cidade sequer uma vez. O “anfitrião”, o bispo de Trento, Christóforo Madruzzo, era um ícone da Igreja não reformada. Era belo, bem-nascido e de boas relações e sempre envergava o traje de veludo vermelho de um príncipe secular — somente seu barrete vermelho traía o fato de ser um clérigo. Recebera duas paróquias e uma conezia em sua adolescência, depois mais três conezias e um deado, fora feito bispo aos 26 anos e cardeal aos 30. No primeiro banquete que ofereceu aos padres do concílio, serviu 27 pratos diferentes e um famoso vinho Valtellina, de cem anos de idade, enquanto sua orquestra particular tocava. Havia muitas senhoras presentes. Madruzzo dançou com elas e induziu outros clérigos a fazê-lo; além disso, como um número tão reduzido de bispos havia comparecido, as senhoras forçaram sua entrada no coro da catedral na cerimônia de abertura.

O concílio tampouco melhorou. Não tinha havido qualquer preparação. Seripando, o geral agostiniano, caracterizou sua primeira sessão com as palavras “irresolução, ignorância e incrível estupidez”. A primeira decisão tomada, de discutir simultaneamente a Reforma e a disciplina, foi revertida

pelo Papa, que determinou a concentração no dogma; mais ainda, vetou uma proposta sobre justificação. O concílio confundiu a questão das traduções vernáculas e seu decreto impondo a residência episcopal foi frágil; ainda estava sendo debatido e o papa já dispensava isenções para cardeais, licenciando-os a se encarregar de várias sedes, sendo um dos recipientes o notório d'Este. Uma eclosão de tifo ocasionou um debate irritado e apavorado em 1547, a respeito do traslado do concílio para Bolonha. Quando a moção foi finalmente aprovada, alguns prelados tinham barcos e cavalos à sua espera para a fuga. Mal ouviram as últimas notas do *Te Deum*, e um dos bispos sequer removeu sua vestimenta, mas saiu da cidade a galope, ainda trajando o pontifical, sob a zombaria dos cidadãos. Nas sessões subsequentes, que se prolongaram até a década de 1560, o Concílio de Trento melhorou em termos de participação e decoro. A atmosfera, entretanto, não sofreu modificações significativas. Os objetivos de Trento, tal como se desenrolaram, eram não tanto a Reforma da Igreja quanto o fortalecimento do poder pontifício. Esse ponto foi demonstrado por seu primeiro historiador, o frade antipapista veneziano Paolo Sarpi, cujos três principais informantes eram testemunhas oculares bem posicionadas. Mesmo os decretos reformistas eram de escopo limitado, já que se aplicavam somente à Itália ou não foram “recebidos” pelas autoridades seculares na França, Espanha e outros lugares. A reforma dos padrões de conduta clerical foi, com efeito, um processo muito lento: sob determinados aspectos, só seria concluído na última parte do século XIX. Contudo, verificou-se uma clara melhoria de tom no próprio pontificado no decorrer das décadas posteriores a Trento. O grande inquisidor dominicano, Michele Ghislieri, que se tornaria Pio V, em 1565, gerou o novo clima puritano, que envolveu a expulsão das prostitutas de Roma, a imposição de trajes clericais estritos e punições de extremo rigor para a simonia. A mudança foi amplamente notada: “os homens de Roma melhoraram muito”, observou Tiepolo, embaixador de Veneza, “ou, pelo menos, é o que aparentam”.

Onde Trento introduziu de fato uma mudança importante foi ao instruir os bispos no sentido de instituir seminários para o treinamento do clero. Carlos Borromeo, arcebispo de Milão entre 1560 e 1584, fundou três em sua diocese e deu início à criação de um clero residente culto, insistindo em padrões mínimos antes da ordenação e visitas frequentes após. Era algo inteiramente novo. Borromeo pode ser considerado o primeiro bispo católico moderno, assim como seu predecessor, Ambrósio, fora o primeiro medieval. É assombroso que jamais tenha sido apresentada qualquer provisão quanto ao treinamento de sacerdotes em seus deveres específicos antes. Essa era a desgraça da Igreja até o sistema de Borromeo ser amplamente imitado. Ademais, a criação de seminários serviu para abrir toda a questão da educação cristã. A Igreja nunca a examinara de modo sistemático. Não fora necessário. Ela havia exercido um monopólio completo. Este, porém, fora solapado no século XV, quando cidadãos ricos começaram a fundar escolas fora do sistema clerical. O leigo penetrou no campo de forma decisiva, em todos os níveis educacionais, e a Renascença alimentou a Reforma apresentando o clericalismo como um obstáculo à aprendizagem e à verdade. Assim, no período entre 1520 e 1550, para citar um caso pequeno, mas significativo, um teste quase infalível da posição religiosa de um acadêmico consistia em sua pronúncia do grego: a pronúncia correta era identificada com a Reforma. A cada geração, verificava-se uma tendência crescente da parte dos jovens cultos de se voltar contra Roma. Por sua vez, as sociedades protestantes devotavam uma proporção muito maior do total de seus recursos à educação, uma vez que ampla parcela das dotações decorrentes do fechamento dos mosteiros fora alocada para universidades e escolas de gramática. Esse desafio protestante forçou o mundo católico a levar a educação a sério, o que significava um novo tipo de clero.

Entretanto, o modo como o desafio foi triunfalmente enfrentado ocorreu, em grande parte, por acidente. As batalhas religiosas do século XVI

inspiraram católicos convictos a fundar novas ordens religiosas. Algumas delas foram bem-sucedidas em seu estabelecimento — capuchinhos (franciscanos reformados), teatinos, *somaschi*,^[113] barnabitas, oratorianos; muitas foram infrutíferas. Havia um ponto de vista forte em Roma de que uma multiplicidade de ordens constituía estorvo para a Igreja, e existia quem instasse que todos os religiosos do sexo masculino fossem reagrupados em uma só ordem, a fim de restabelecer a posição de monopólio ocupada pelos beneditinos na última parte da Alta Idade Média. Foi nesse contexto que Inácio de Loyola estabeleceu sua nova ordem, a Companhia de Jesus, na década de 1530. Ele era um basco de meia-idade, de uma família de caudilhos de fronteira, e a *Autobiografia* que ditou rejeita sua antiga vida em uma só frase.^[114] Como muitos dos reformadores, era asceta e puritano e, durante algum tempo, viveu como eremita, deixando crescer os cabelos e unhas e sem comer carne. Contudo, virou pelo avesso o processo da Reforma ao traduzir a doutrina luterana da justificação pela fé no princípio da absoluta obediência à Igreja; esse se tornou, para ele, o eixo da fé e a garantia certa de salvação. Ademais, ele desenvolveu uma técnica de autodisciplina, conhecida como “Exercícios Espirituais”, que tomou o lugar da “conversão” luterana e podia ser aplicada coletivamente. Loyola era, pois, parte do novo movimento puritano-reformista, mas uma aberração com relação a ele. Aos olhos da Inquisição, era um objeto de intensa desconfiança, tendo sido por duas vezes preso e permanecido durante anos em seus registros como indivíduo suspeito. Tampouco era claro quanto a suas metas. Começou a reunir companheiros em 1534, mas sua ideia original era que trabalhassem como padioleiros e carregadores de hospital em Jerusalém; depois, por motivos práticos, seu campo de atuação foi alterado para Veneza. Em suas longas negociações com a Inquisição e o pontificado, porém, Loyola revelou-se um operador e organizador astuto — nas palavras de seu sucessor, “um homem de grande bom senso e prudência em assuntos de negócios”. Insistia em um treinamento excepcionalmente

longo para seus homens, durante o qual o princípio da total obediência era absorvido. Nas palavras de Alfonso Rodrigues, a grande consolação do jesuíta — o equivalente à certeza da “eleição” do calvinista — é “a certeza que temos de que, obedecendo, não podemos incorrer em nenhuma falta (...) estamos certos de não cometer falta, desde que obedeçamos, porque Deus só nos perguntará se executamos devidamente todas as ordens recebidas, e se pudermos prestar contas claras a esse respeito, seremos inteiramente absolvidos. (...) Deus tira da nossa conta e passa para a do nosso superior”. A fim de ilustrar a eficácia da disciplina jesuíta, João Polanco conta o caso do noviço mortalmente doente que pediu ao mestre dos noviços permissão para morrer, “algo que causou grande edificação”. Paradoxalmente, essa insistência na total subordinação da vontade não detinha os capazes; desde o início, Loyola recrutou homens de habilidade incomum, sobretudo das classes superiores.

A criação desse notável instrumento humano deu ao papado tridentino a oportunidade de reforçar sua política educacional. A única ordem que se havia especializado, até então, na educação comum, tinha sido a dos Irmãos Flamengos da Vida Comum. Os jesuítas eram aptos em seu próprio treinamento. Por que não treinar outros na fé? A aliança entre o pontificado e os jesuítas foi consolidada durante a primeira sessão do Concílio de Trento e à nova ordem concedida liberdade quase ilimitada para se expandir por toda a Europa (bem como nas missões espanholas e portuguesas ultramarinas) como propagandistas e educadores. Por ocasião da morte de Loyola, em 1556, contavam com mais de mil homens e cem estabelecimentos. O que faziam, na verdade, era prestar serviços educacionais por encomenda. Se um príncipe ou príncipe-bispo católico desejasse uma escola, colégio ou universidade ortodoxos, que fossem instituídos e conduzidos com eficiência, procurava os jesuítas; fornecia os fundos e a construção, e eles, as técnicas e o pessoal treinado. Eram, na verdade, como uma moderna empresa multinacional vendendo serviços

especializados. E conferiram ao negócio do ensino internacional uniformidade, disciplina e organização inéditos.

A intenção original dos jesuítas fora trabalhar entre os pobres e doentes. Com efeito, o êxito de sua missão educacional lançou sua sorte em meio aos ricos e poderosos: tornaram-se especialistas na educação da classe alta. Foi em grande parte por acaso, pois, que a Contrarreforma munuiu-se de um instrumento poderoso. Afinal, visto que a determinação da religião de um Estado ainda era, em grande medida, objeto de decisão do príncipe e uma vez que esse princípio valia até onde a nobreza e as classes abastadas geralmente exerciam uma influência sobre suas decisões, haveria maneira melhor de assegurar a ortodoxia que pela colocação da educação dos bem-nascidos nas mãos de especialistas católicos absolutamente dedicados à fé tridentina? Os jesuítas ofereciam educação em todos os estágios, do primário à universidade; complementavam o serviço por meio da alocação de homens bem-nascidos do mundo para servir de confessores privados para os grandes. Além disso, de diversas formas, procuravam enfatizar que a sobrevivência da ortodoxia católica estava inextrincavelmente ligada à da ordem social secular, baseada em privilégios, hierarquias, grandeza e cerimônias. Os jesuítas não praticavam austeridades. Tinham permissão para utilizar o breviário mais reduzido. Movimentavam-se no mundo. Em suas escolas e colégios, os alunos eram estimulados a produzir peças e apresentações públicas, em uma época em que esses recursos estavam intimamente conectados aos rituais da realeza e autoridade. As peças jesuítas ganharam fama: tanto Lope de Vega quanto Calderón de la Barca aprenderam com elas; os palcos europeus, sobretudo no que se refere à administração e ao design, devem muito ao teatro jesuíta. Suas grandes igrejas urbanas, criadas para acomodar congregações imensas para os sermões de propaganda (assim como os edifícios calvinistas), eram, elas mesmas, teatros das novas artes barrocas, das quais se tornaram as principais patronas. Incitavam seus príncipes a apoiar artistas como El

Greco e Caravaggio, que se dedicavam a temas da Contrarreforma. [115] Preencheram a estrutura miserável das reformas tridentinas de forma a elaborar um novo universo, onde parecia absolutamente natural e inevitável que aqueles com interesses velados na ordem estabelecida fossem não apenas católicos, mas papistas militantes.

Os jesuítas abriram um colégio em Pádua, a mais inovadora das universidades italianas, em 1542, três anos após seu estabelecimento como ordem. No mesmo ano, os bispos católicos do sul da Alemanha os convocaram para operar naquela região. A primeira escola secundária jesuíta deu início às suas operações em Messina, em 1548, replicando-se rapidamente por toda a Europa católica. Na década de 1550, concentraram-se particularmente nas terras germânicas, com sua sede operacional situada na Universidade de Ingolstadt e um Colégio Germânico em Roma (1552) para formar o clero da Contrarreforma. Uma geração depois, os alunos deste último eram muitos dos principais príncipes-bispos germânicos. Os jesuítas penetraram em todas as áreas onde houvesse religiões conflitantes lutando pelos corações e mentes dos bem-nascidos. Em 1580, encontramos o príncipe de Parma, governador da Holanda, escrevendo a Filipe II: “Sua Majestade desejava que eu construísse uma cidadela em Maastricht. Pensei que um colégio dos jesuítas seria uma fortaleza com maiores chances de proteger os habitantes contra os inimigos do Altar e do Trono. Construí-o.”

Os jesuítas eram não apenas mais eficazes que fortalezas; eram mais baratos. A Contrarreforma obteve seus ganhos mais importantes não por meio de batalha, mas da conquista da fidelidade e do entusiasmo de indivíduos bem situados. Até meados da década de 1560, o protestantismo — tanto luteranismo quanto calvinismo — estava ganhando terreno por toda parte em território germânico. Em Graz, por exemplo, a população era quase inteiramente protestante e as escolas protestantes floresciam nas cidades do sul e do norte da Alemanha. Então, em 1573, o arquiduque Carlos, da Áustria, fundou uma escola jesuíta. A liberdade religiosa foi

concedida pela Dieta de Bruck, em 1578; três anos depois, porém, o duque expulsou os pastores evangélicos e proibiu os cidadãos de Graz de frequentar a escola protestante da cidade. O velho duque morreu em 1590, e o protestantismo voltou a florescer durante a menoridade de seu filho. Ao atingir a maioridade, entretanto, o duque de formação jesuítica anunciou: “prefiro governar um país arruinado que um país condenado”, e pôs-se a extirpar o protestantismo à força. Em 1598, expulsou todos os pastores e mestres-escolas protestantes e no ano seguinte fechou as igrejas não católicas. O processo seria concluído uma geração depois, em 1628, quando oitocentas das principais famílias protestantes foram obrigadas a deixar o país. As mesmas forças encontravam-se em ação na Bavária e, de modo mais espetacular, na liberal Polônia. Ali, Estêvão Batory, eleito rei em 1574 com uma plataforma de tolerância, tinha permitido a entrada dos jesuítas, como parte de sua política de proteção aos dois lados da contenda. Havia 360 na Polônia, em 1587, época da eleição de seu sucessor, Sigismundo III, católico veemente. A partir de então, somente católicos eram indicados para cargos importantes e os nobres católicos foram estimulados a expulsar os protestantes de suas propriedades; os tribunais determinaram que os protestantes não poderiam utilizar as igrejas paroquiais e foram levados para as prefeituras; então, em 1607, os nobres protestantes foram provocados à revolta e sua supressão marcou o fim da Reforma. Nas palavras do núncio papal: “há pouco tempo, podia temer-se que a heresia subjugassem por completo o catolicismo na Polônia. Hoje, o catolicismo está selando a heresia em seu túmulo.”

Os jesuítas foram úteis na reversão dos acontecimentos na Áustria, Bavária, nos principados-episcopados da Renânia e na Polônia. Suas escolas municipais lograram um claro êxito no desvio da burguesia da Reforma para a ortodoxia. Contudo, é evidente que agiam, sobretudo, por meio de indivíduos poderosos. Seu último grande sucesso ocorreu na década de 1680, quando o confessor jesuíta de Luís XIV, Le Tellier, finalmente

convenceu o monarca a eliminar o Édito de Nantes e (dizia-se), na verdade, elaborou de próprio punho a primeira versão da revogação. No entanto, sua influência não era exercida no plano da moral e da piedade. No confessional, os jesuítas e seus poderosos penitentes tinham um relacionamento de cliente-advogado. O motivo de serem confessores tão populares, principalmente dos grandes, era que tendiam a identificar o bom comportamento cristão com a mera prudência, uma espécie de *realpolitik* esclarecida, redimida apenas pela intenção religiosa: nas palavras de Escobar, um de seus teólogos morais, “a pureza de intenção pode constituir justificativa para atos contrários ao código moral e à lei humana”. Adotaram o papel de advogados de defesa, procurando esquivar-se da lei moral, em lugar de interpretá-la; e adotaram a linha probabilística de que os penitentes deveriam gozar do benefício da dúvida em casos obscuros. A casuística era, para eles, uma forma de caridade, uma tentativa de humanizar a lei moral. Entretanto, a generosidade tendia a descambar para o desleixo, à medida que os confessores jesuítas adotavam a *déformation professionnelle* de seus clientes mundanos. O cardeal Noris, especialista da Inquisição, explicou a Cosimo III, de Florença (1692), por que alguns jesuítas opunham-se à moralidade estrita de seu general, Tirso Gonzalez: “como eram confessores de tantos grandes príncipes na Europa, tantos prelados principescos nas terras germânicas e tantos cortesãos de elevada posição, não podem usar da severidade desejada pelo general, pois, se seguissem seus ensinamentos, perderiam seus postos de confessores em todas as cortes.”

Está claro, também, que as atividades confessionais jesuíticas cobriam todo o campo político e militar. Como confessor jesuíta de Luís XIII, padre Caussin expressou em uma carta a seu general, Vitelleschi, se uma aliança com os infiéis turcos era algo correto ou não — para o confessor do rei, um problema de consciência tanto quanto de política. De fato, os jesuítas encontravam-se em todas as esferas e em todos os países, profundamente envolvidos nos aspectos físicos, tanto quanto morais, da Contrarreforma.

Tinham participação ativa na Liga Católica Francesa, organizada para travar a guerra civil contra os huguenotes e o rei legítimo Henrique IV; seu provincial, Odon Pigenat, era membro do *Conseil les Seize*, órgão administrativo da liga, e conhecido pelos huguenotes como o “mais cruel tigre de Paris”. Os jesuítas organizaram a subversão contra a rainha Elisabeth, na Inglaterra e Irlanda, além de contra o governo de regência escocês. Desempenharam um papel fundamental na Guerra dos Trinta Anos, tanto em seu início e na “conversão” forçada da Boêmia quanto no impedimento de uma paz conciliatória após as vitórias do exército protestante sueco, sob o comando de Gustavo Adolfo. Em 1626, o núncio papal em Viena relatou a Roma: “[os jesuítas] têm tudo em suas mãos, inclusive os principais ministros de Estado. (...) Sua influência sempre foi considerável, mas atingiu seu zênite desde que o padre Lamormaini tornou-se confessor do imperador.” Gustavo Adolfo observou: “há três ‘Ls’ que eu gostaria de mandar enforcar: o jesuíta Lamormaini, o jesuíta Laymann e o jesuíta Lawrence Forer.”

Acima de tudo, os jesuítas eram amplamente identificados com a atitude de que o código moral poderia ser suspenso, de algum modo, quando os interesses católicos se encontrassem ameaçados. Os jesuítas não somente defendiam a guerra como um instrumento legítimo contra a heresia como eram favoráveis ao assassinato seletivo dos protestantes — sobretudo se ocupassem posições importantes. Era uma extensão de suas técnicas pedagógicas: se um governante não podia ser convertido, que fosse assassinado. Assim, em 1599, Juan Mariani, aconselhando Filipe III a respeito da questão da monarquia, escreveu sobre os soberanos protestantes: “é algo glorioso exterminar toda essa raça pestilenta e perniciosa da comunidade dos homens. Também os membros são cortados fora quando corruptos, a fim de não infectarem o restante do corpo; da mesma maneira, essa crueldade bestial sob forma humana tem de ser apartada do Estado e cortada com a espada.”

Os jesuítas são um caso notável de elite de elevada formação e motivação intensa que permitiu que os esforços do conflito religioso confundissem seus valores morais. Não estavam sozinhos. Com efeito, o problema era generalizado. É uma característica trágica, mas recorrente do cristianismo que a busca ávida de reforma tenda a ocasionar uma crueldade no confronto dos obstáculos encontrados, o que leva toda a superestrutura moral à ruína. O pontificado gregoriano, tão zeloso com relação à virtude, foi responsável por alguns dos piores crimes da Idade Média. Da mesma maneira, nos séculos XVI e XVII, o desejo de purgar a Igreja de seus erros e recriar uma sociedade apostólica deflagrou uma cadeia de consequências que não apenas destróu a unidade da cristandade como induziu seus fragmentos desunidos a exercer uma ferocidade sem precedentes entre si. A partir da década de 1520, a guerra religiosa tornou-se endêmica no Ocidente até 1648, com uma breve trégua nas duas primeiras décadas do século XVII. Essas guerras, civis ou internacionais — em geral, as duas coisas — não possuíam qualquer aspecto redentor e destruíam a própria fé cristã, além da vida humana e da civilização material. Ocorreram, também, após um período em que a humanidade havia redescoberto as riquezas do mundo antigo e avançava a passos largos em termos de conhecimento e técnicas. O efeito do conflito religioso não foi de interromper o processo por completo, mas retardá-lo e deformá-lo. A razão foi desvalorizada. Foram deflagradas ou ressuscitadas terríveis forças das trevas. A aurora esperançosa observada por Erasmo tornou-se um dia tempestuoso, em que os homens sensatos e civilizados precisavam gritar para que suas vozes fossem ouvidas acima dos ventos da violência, crueldade e superstição.

As guerras religiosas baseavam-se nas premissas de que somente uma sociedade unitária era tolerável e de que aqueles que não se conformassem às normas dominantes (e não pudessem ser forçados a fazê-lo ou aterrorizados o bastante para tal) deveriam ser tratados como cidadãos de segunda classe, expulsos ou mortos. Afinal, reforçavam ou traziam de volta à

vida forças destrutivas que já existiam na sociedade medieval. Ao sul dos Pireneus, por exemplo, a eliminação dos hereges protestantes foi apresentada como mais um capítulo da luta contra os judeus, que remontava ao tempo dos visigodos. Os triunfantes católicos de Castela vinham submetendo os judeus a perseguições sistemáticas desde o século XIV. Muitos haviam aceitado o catolicismo, e os *cristãos-novos*, eternos suspeitos, constituíam um elemento poderoso na sociedade espanhola. Na Espanha, a Inquisição foi parte do processo por meio do qual os castelhanos penetraram e unificaram toda a sociedade: foi estabelecida em 1478, a fim de examinar as credenciais dos conversos. A conquista dos mouros foi praticamente concluída em 1492, com a queda de Granada; três meses depois, a coroa determinou que todos os judeus remanescentes deixassem o país, culminando 12 anos de intensa legislação antissemita. Na verdade, até cinquenta por cento, talvez quatrocentos mil, continuavam sendo conversos forçados, e a solução do problema judaico só fazia exacerbar a questão dos conversos. Os cristãos de sangue judeu haviam sido, e continuavam sendo, poderosos nas finanças, administração e medicina. Em fins do século XV, a maioria das mais nobres e ricas famílias espanholas, inclusive a família real de Aragão, estava “contaminada”. Não obstante, introduziram-se leis raciais a fim de “purificar” os estratos superiores da sociedade. Foram promulgados estatutos de *limpieza de sangre*, banindo os descendentes de mouros e judeus (sobretudo estes últimos) das universidades e ordens religiosas. A Inquisição controlava com eficácia sua imposição e foi gradualmente ampliando seu escopo. Torquemada,^[116] que colocou o sistema em movimento, e seu sucessor no comando da Inquisição, Diego Deza, ambos tinham sangue judeu. Contudo, a Inquisição podia autenticar falsas genealogias, e o fato de praticamente todos os que tinham alguma importância serem vulneráveis só fazia aumentar seu poder — genealogias acuradas, postas secretamente em circulação, constituíam uma modalidade de literatura subversiva. Era a guardiã da raça espanhola, e uma das causas de sua popularidade entre as

massas castelhanas era o fato de, em geral, todos gozarem da *limpieza de sangre*. Em um memorando a Carlos V, o historiador Lorenzo Galindez de Carvajal salientou que a maior parte dos membros de seu conselho estava “contaminada”; entre as exceções constava o dr. Palacios Rubios, “homem de sangue puro, em virtude de sua ascendência das classes trabalhadoras”.

O efeito da Inquisição sob Torquemada foi confundir os problemas, em teoria separados, da pureza racial e da religiosa. Em Sevilha, 1484, ele publicou instruções no sentido de “os filhos e netos daqueles condenados [pela Inquisição] não poderem ocupar ou possuir cargos públicos ou postos de honra, nem ser promovidos a ter ordens, nem ser juízes, policiais, magistrados, jurados, administradores, oficiais de pesos e medidas, mercadores, notários, escrivães públicos, advogados, promotores, secretários, contadores, tesoureiros, médicos, cirurgiões, comerciantes, corretores, cobradores, cobradores de impostos, nem ocupar qualquer outro cargo público”. Dessa forma, foi introduzida uma nova doutrina do pecado original, ainda mais não cristã por não poder ser eliminado pelo batismo; os mantos cor de açafrão usados pelos condenados (a grande maioria dos quais era composta por judeus) tinham de ser pendurados nas igrejas como uma censura perene a seus descendentes — lei observada até o final do século XVIII. O sistema da *limpieza de sangre* pode ter desaparecido no século XVI, sob o peso de suas próprias contradições e crueldades. Com efeito, a luta religiosa não apenas prolongou sua vida, mas também incrementou, de forma imensurável, a autoridade, poder e durabilidade de seu mecanismo de controle, a Inquisição. Por meio de um processo quase mágico, o protestantismo simplesmente foi identificado com o sangue impuro, ou seja, com a mácula judaica. O arcebispo Siliceo, de Toledo, ^[117] expressou a visão comum em 1547: “diz-se, e considera-se verdade, que os principais hereges da Alemanha, que destruíram todo o país (...), são descendentes de judeus.” De fato, ninguém afirmara isso fora da Espanha; o próprio Lutero era notoriamente antissemita. Contudo, os espanhóis de origem judaica eram

devidamente identificados pela Inquisição como protestantes e queimados, e essas acusações eram consideradas evidências de uma premissa infundada. Em 1556, encontramos Filipe II escrevendo que “todas as heresias que ocorreram na Alemanha e França foram semeadas por descendentes de judeus, como vimos e ainda vemos diariamente na Espanha”. Por isso, o protestantismo foi encaixado na estrutura de ódio do país e a ortodoxia doutrinária reforçada pelo racismo. A campanha foi direcionada tanto contra os estrangeiros quanto contra os judeus espanhóis e intelectuais; com efeito, após a queima em massa de protestantes entre 1559 e 1562, conduzida em cerimônias grandiosas diante do rei e outros membros da família real, os protestantes executados eram, em sua maioria, estrangeiros, acusados de tramar ativamente a subversão do Estado. Muitos desses eram marinheiros e mercadores, sobretudo da França, Inglaterra e Países Baixos; a rivalidade comercial foi reforçada, dessa forma, pelo ódio doutrinário, e a guerra marítima assumiu uma ferocidade renovada.

O processo tendeu a isolar a Espanha (e suas colônias) do restante do mundo. Os erasmianos espanhóis foram eliminados ou exilados, uma das primeiras vítimas sendo o ex-secretário de Ximenes, Juan de Vergera. O grande pedagogo espanhol Juan Luis Vives escreveu: “vivemos em tempos tão difíceis que falar ou calar-se são igualmente perigosos.” Nas palavras de um dos correspondentes de Vives, Rodrigo Manrique (exilado): “nosso país é uma terra de orgulho e inveja e, pode-se acrescentar, barbárie; lá, não se pode produzir qualquer cultura sem se tornar suspeito de heresia, erro e judaísmo. Desse modo, impôs-se o silêncio aos cultos.” O Índice espanhol de Livros Proibidos foi publicado pela primeira vez em 1551, passando por atualizações e expansões graduais. A lista de 1559 incluía 16 das obras de Erasmo, principalmente seu *Manual*, outrora *best-seller* no país; e o Índice de 1612 classificou-o entre os *auctores damnati*, de modo que, dali por diante, só poderia ser citado como *quidam* (“alguém”). O Índice espanhol era relativamente independente do de Roma — banuiu o historiador ortodoxo

cardeal Baronius, que fora publicamente promovido pelo papa, além de Tomás More, do cardeal Pole e de Francisco Bórgia, geral dos jesuítas. Com efeito, todo o aparato da repressão era de cunho autárquico e nacionalista, atingia tanto os mais altos quanto os mais baixos e era impermeável aos protestos papais. Em 1559, a Inquisição prendeu Bartolomé de Carranza, arcebispo de Toledo, e o manteve em suas masmorras em Valladolid, a despeito da intervenção pontifícia, por sete anos. Em 1565, uma delegação papal, que incluía três futuros papas (Gregório XIII, Urbano VII e Sixto V), relatou a Pio IV: “ninguém ousa falar em favor de Carranza devido à Inquisição (...) e sua autoridade não lhe permitiria admitir que sua prisão fora injusta. Os mais ardorosos defensores da justiça, aqui, consideram melhor um inocente ser condenado que a Inquisição cair em desgraça.” Pio V por fim conseguiu que Carranza fosse trazido para Roma em 1566, onde foi mantido na fortaleza de Sto. Angelo. O poder espanhol impediu sua libertação até 1576, apenas 18 dias antes de sua morte.

A Inquisição não apenas detinha poder supremo (constituía um dos conselhos que governavam a Espanha); sua durabilidade deveu-se, em grande parte, ao fato de enriquecer com as propriedades confiscadas dos condenados. A necessidade do dinheiro para suas operações implicava uma total falta de segurança de suas condenações. Daí o emprego da tortura. Calcula-se que, no tribunal de Toledo, entre 1575 e 1610, cerca de vinte por cento daqueles cujos “delitos” os tornavam passíveis de tortura foram torturados de fato; entre os assim seviciados, segundo os registros, incluíam-se mulheres entre setenta e noventa anos e uma menina de 13. Depois de esgotados os fundos dos confiscos, a Inquisição levantou dinheiro vendendo postos de informantes ou “familiares”, que desfrutavam de privilégios tais como liberdade de prisão; em 1641, custavam 1.500 ducados cada um. Mesmo assim, a Inquisição acabou ficando sem dinheiro em fins do século XVIII e, daí por diante, entrou em agonia, ainda que só tenha sido oficialmente abolida em 1834. A última execução espanhola oficial por

heresia ocorreu em 1826, quando um mestre-escola foi enforcado por substituir a Ave-Maria pelo Glória a Deus nas orações escolares. Os estatutos da *limpieza de sangre* continuaram válidos (ainda que de imposição cada vez mais difícil) até 1865.

Ao passo que na Espanha a intolerância ortodoxa concentrou-se nos mouros e judeus e em seguida em um amálgama de judeus, protestantes, estrangeiros e os de “sangue impuro”, os judeus ao norte dos Pireneus haviam deixado de constituir o principal objeto de ódio no século XIII e a atenção concentrara-se nos hereges que fugiam para as áreas montanhosas para escapar às perseguições. De forma quase imperceptível, nessas áreas remotas e retrógradas, a perseguição aos hereges ampliou-se para uma caça às bruxas. De modo geral, as bruxas não haviam sido perseguidas na Alta Idade Média, já que a crença em sua existência tendia a ser tratada como superstição pagã: Carlos Magno, com efeito, promulgara leis proibindo a caça às bruxas. Essa posição mudou no século XIII, com o desenvolvimento da Inquisição dominicana, que tendia a criar (em geral por motivos financeiros) uma categoria de vítimas ao esgotar uma antiga. Nos Alpes, os bruxos eram chamados de valdenses [118] e nos Pireneus *gazarii* ou cátaros. Quando a perseguição aos hereges e outros grupos excluídos tornou-se endêmica, no fim do século XIV e durante o XV, a caça às bruxas começou a desenvolver sua própria teoria e metodologia, enquanto, ao mesmo tempo, espalhava-se a partir das áreas montanhosas até abranger toda a sociedade.

Os dois principais inquisidores dominicanos germânicos, especializados em caça às bruxas, Heinrich Kramer e Jakob Sprenger, compilaram um imenso dossiê, baseado em confissões extraídas sob tortura; em 1484, usaram-no para persuadir Inocêncio VIII a emitir a bula *Summis desiderantes affectibus*, que lhes concedia poderes especialmente ampliados; dois anos depois, condensaram suas “descobertas” na grande enciclopédia das bruxas, o *Malleus Maleficarum*, que se tornou um *best-seller*. A combinação da bula com o livro internacionalizou suas técnicas de

perseguição. Como suas formas de interrogatório colocavam palavras na boca das vítimas, que eram coagidas, por tortura, a repetir, os padrões do *Malleus* pareciam ser confirmados pela experiência em toda a cristandade. Na verdade, não há razões para supor que o fenômeno da bruxaria sequer tenha existido. O mito encontrava-se no mesmo nível dos supostos assassinatos rituais de crianças cristãs de que os judeus eram acusados no século XII. As bruxas simplesmente ocuparam o lugar dos judeus como objetos de medo e ódio, e a tortura fornecia “provas” de sua existência e malevolência. Com efeito, a caça às bruxas não poderia sobreviver, nem mesmo tornar-se um movimento poderoso, sem a tortura. A mania europeia remonta, na verdade, a cerca de 1468, quando o pontificado declarou a bruxaria, pela primeira vez, *crimen exceptum*, possibilitando a sujeição dos acusados à tortura. Autorizada esta, as confissões multiplicaram-se, aumentou o número de vítimas e acusações e o movimento gerou seu próprio *momentum*. Uma vez proibida a tortura, o processo foi revertido e o movimento foi desaparecendo. Onde a tortura não foi empregada, como na Inglaterra, os casos eram muito mais raros e as confissões menos aterradoras.

A primeira grande onda de caça às bruxas ocorreu na segunda metade do século XV; houve, em seguida, um período de relativa calma, durante o qual alguns governos tomaram medidas contra a bruxaria. A constituição imperial promulgada por Carlos V, em 1532, estabelecia punições apenas para bruxas que tivessem feito algum mal de fato; o mero fato de ser uma bruxa não era suficiente para invocar a lei. Erasmo e outros eruditos renascentistas eram altamente céticos e parecia estar se instalando um novo clima, que destruiria as bases supersticiosas sobre as quais se erguera a perseguição. Essa atitude mais esclarecida sofreu uma rápida reversão quando foi deflagrada a guerra religiosa e se intensificou a perseguição aos hereges. Ademais, tanto católicos quanto reformadores tendiam a caçar bruxas, como perseguiam anabatistas, como demonstração de sua pureza e

fervor doutrinários. Com exceção de Zwinglio, os reformadores germânicos aceitaram a mitologia da bruxaria. Lutero entendia que as bruxas deveriam ser queimadas, pelo fato de firmarem um pacto com o Demônio, ainda que não prejudicassem ninguém — e teve quatro delas assadas em Wittenberg. Os protestantes baseavam-se em Êxodo 22:18: “não deixarás viver a feiticeira”. Nas palavras de Calvino: “a Bíblia nos ensina que há bruxas e que devem ser mortas (...) essa lei de Deus é universal.” Os calvinistas, na verdade, tinham uma postura muito mais feroz com relação às bruxas que os luteranos. No geral, os protestantes anglicanos não eram ávidos caçadores de bruxas e durante todo o período entre 1542 e 1736 muito menos de mil foram executadas (por enforcamento) na Inglaterra, em oposição a 4.400 na Escócia calvinista, durante os noventa anos posteriores a 1590. O pior ano na Inglaterra foi 1645, quando os presbiterianos calvinistas estiveram no poder. Onde podiam, os calvinistas britânicos propagavam a caça às bruxas. O bispo Jewell, que vivera exilado em Genebra, trouxe a moda ao retornar, em 1559; e, na década de 1590, o calvinista William Perkins apresentou uma palestra sobre o assunto no Emmanuel College, em Cambridge, uma instituição puritana onde alguns dos pais da pátria da Nova Inglaterra estudaram. Onde quer que o calvinismo se fortalecesse, as bruxas sofriam perseguição sistemática.

Da mesma maneira, do outro lado das barreiras religiosas, foram os seguidores de Loyola, os católicos puritanos, que agora popularizaram a caça às bruxas. O fato, em si, é curioso, porque os jesuítas não eram necessariamente intolerantes. Como ordem dominada por espanhóis, podia-se esperar que fossem particularmente hostis para com os judeus. Na verdade, não foi o que aconteceu, porque, na Espanha, o puritanismo era identificado com o judaísmo-protestantismo. Loyola fora acusado de judaísmo em seus tempos de estudante, em 1527, apenas em virtude de suas estritas observâncias religiosas. Mais tarde, ele diria, desafiadoramente, que consideraria uma honra ser descendente de judeus: “quê? Ser parente de

Cristo Nosso Senhor e Nossa Senhora, a gloriosa Virgem Maria!” Tanto ele quanto seus primeiros três sucessores no cargo de geral dos jesuítas opunham-se com firmeza aos estatutos da *limpieza* e ao antissemitismo eclesiástico; os jesuítas só acabaram cedendo, no fim das contas, porque sua atitude estava arruinando o recrutamento na Espanha. De fato, era a linha moderada adotada pelos jesuítas com relação aos judeus que jazia no fundo de sua furiosa batalha de duzentos anos com a Inquisição dominicana. A regra parecia ser que, em um período de intensos conflitos religiosos, todos precisavam ter um inimigo como objeto de sua obsessão, mas ninguém conseguia lidar com mais de um ao mesmo tempo. Na Espanha, a ortodoxia caçava judeus, mas muito raramente bruxas. Os jesuítas eram pró-judeus (até certo ponto), mas proeminentes caçadores de bruxas. A queima de bruxas aumentava onde quer que chegassem, em triunfo, com a Contrarreforma, sobretudo na Alemanha, Polônia e Franche-Comté;^[119] nos Países Baixos, onde foram menos bem-sucedidos, intensificaram a caça às bruxas após uma proclamação de Filipe II, em 1590, em que declarava que a bruxaria era “a desgraça da humanidade”. Os jesuítas estavam associados à campanha mais selvagem, conduzida na região de Trier pelo arcebispo Johann von Schoneburg e seu sufragâneo, o bispo Binsfield. Entre 1587 e 1593, o arcebispo queimou 368 bruxas em 22 aldeias, deixando duas delas com apenas uma habitante do sexo feminino cada. Como no caso da Inquisição contra os hereges, os inquisidores negligentes podiam tornar-se vítimas: assim, Schoneburg prendeu por leniência o reitor da universidade, Dietrich Flade, principal juiz do tribunal eleitoral, e ordenou sua tortura, estrangulamento e queima. Os caçadores alarmavam constantemente as autoridades com histórias de grandes e crescentes conspirações de bruxas; após receber permissão para a tortura, produziam não somente inúmeras vítimas, mas centenas de acusações — justificando, assim, suas previsões. Alguns caçadores eram pagos por resultado: Balthasar Ross, ministro do

príncipe-abade de Fulda, ganhou 5.393 guilderes com 250 vítimas, entre 1602 e 1605.

Parece ter havido uma correlação bastante constante entre a intensidade da rixa entre protestantes e católicos e o número de bruxas acusadas e levadas à fogueira. Assim como houvera uma calmaria no começo do século XVI, encerrada pela Reforma luterana e suas violentas consequências, ocorreu também outra pausa antes da deflagração da Guerra dos Trinta Anos, em 1618. Em seguida, com a reconquista católica da Boêmia e partes dos territórios germânicos, os julgamentos de bruxas multiplicaram-se. Essa última grande fase de caça às bruxas foi fruto da rivalidade entre católicos e protestantes, já que caçadores dos dois lados costumavam identificar a bruxaria com crenças antagônicas; por outro lado, baseavam-se nos escritos e experiências práticas uns dos outros. O terror católico da bruxaria na Alemanha apresentava notáveis semelhanças com o “protestante-judeu” promovido pela Inquisição na Espanha, já que podia atingir qualquer um. Philip Adolf von Ehrenberg, bispo de Wurtzburg, queimou mais de novecentos durante seu reinado, entre 1623 e 1631, incluindo seu próprio sobrinho, 19 padres e uma criança de sete anos. No principado-episcopado bávaro de Eichstatt, 274 foram queimados só no ano de 1629. Em Bonn, o chanceler e sua esposa, bem como a mulher do secretário do arcebispo, foram executados. A pior de todas as perseguições teve lugar em Bamberg, onde o “bispo-bruxo”, Johann Georg Fuchs von Dornheim queimou seiscentos bruxos entre 1623 e 1633. Seu chanceler, acusado de leniência, implicou, sob tortura, cinco burgomestres; um deles, por sua vez, preso e torturado, acusou 27 colegas, porém mais tarde logrou contrabandear uma carta para sua filha: “é tudo falsidade e invenção, Deus tenha piedade de mim (...) Eles não param de torturar enquanto não dissermos alguma coisa (...). Se Deus enviar meios de trazer a verdade à luz, nossa família inteira será queimada.” A caçada levou um jesuíta, Friedrich Spee, que atuara como confessor de bruxas na perseguição de Wurtzburg, a pôr em circulação um

ataque manuscrito à caçada, intitulado *Cautio Criminalis*: “a tortura enche nossa Alemanha de bruxas e perversões sem precedentes e não somente a Alemanha, mas todo e qualquer país que a experimenta. (...) Se todos nós não nos confessamos bruxos, é porque não fomos todos torturados.”

Esse revelador documento católico caiu em mãos dos protestantes, que o imprimiram em 1631. Entretanto, a exposição das monstruosidades católicas não impedia que os protestantes fizessem o mesmo. Humanistas erasmianos como Johann Weyer há muito haviam estabelecido a ligação entre tortura e confissões. (Seu livro foi incluído no Índice.) Nas palavras de Richard Scott, um dos admiradores de Weyer, de 1584: “note-se, ainda, a facilidade com que podem ser forçados a confessar o que nunca fizeram, nem estaria no poder no homem realizar.” (O livro de Scott foi queimado por Jaime I.) Muitos intelectuais compartilhavam a atitude cética de Montaigne: “é valorizar muito nossas conjecturas, queimar pessoas vivas por elas”; e, mesmo nas áreas mais atingidas, as autoridades judiciais acabaram persuadidas a descontinuar a tortura. Como observou *sir* George Mackenzie, o lorde advogado escocês: “a maioria de todos os capturados era, depois, submetida a tais tormentos, e esse uso era a base de toda a sua confissão.” [120] Essa conclusão fora clara, todo o tempo, para qualquer um com mente aberta. Mas, enquanto os homens se matassem uns aos outros por suas crenças religiosas, as bruxas sofreriam ampla perseguição. Uma vez interrompidas as lutas principais, com a Paz de Vestfália, assinada em 1648, a razão teve oportunidade de voltar a erguer a cabeça, e a rápida difusão de ideias científicas a respeito do funcionamento da natureza solapou os fundamentos teóricos da caça às bruxas. A bruxaria deixou de ser uma mania internacional, mas algumas condições locais específicas ocasionaram surtos breves, como na Suécia, na década de 1660, após a partida da rainha Cristina para Roma, e na Nova Inglaterra, [121] na década de 1690. A última execução legal de uma bruxa ocorreu na Suíça protestante, em 1782; além dessa, houve uma morte ilegal na Polônia católica, 11 anos depois.

A identificação dos protestantes com os judeus na Espanha e a perseguição de velhas no norte e centro europeus foram apenas duas das formas pelas quais o cisma cristão dos séculos XVI e XVII, bem como o ardor religioso por ele despertado, abalaram a estrutura da civilização europeia e retardaram o progresso da razão. Aqui, pois, chegamos a um importante divisor de águas na história do cristianismo. Nos tempos romanos, os filósofos e intelectuais, de modo geral, tenderam a identificar o cristianismo com obscurantismo e superstição — uma impressão que só seria eliminada de forma gradual (e nunca completa) no século IV. A partir de então, porém, o cristianismo parecera associar-se inteiramente à cultura romana e, após o colapso do Estado secular romano no Ocidente, fora bem-sucedido no transplante da civilização do mundo antigo para as dinâmicas sociedades bárbaras ocidentais. Depois, durante muitos séculos, o cristianismo manteve-se tanto como principal foco da cultura quanto como a força motriz por trás da inovação econômica e institucional. A força da sociedade total cristã era essencialmente religiosa e encontrava-se vinculada ao bem-estar e ao vigor da Igreja católica. Mas, então, nos séculos XIII e XIV, manifestou-se o primeiro sinal de mudança, isto é, uma tendência dos elementos mais progressistas e inovadores da sociedade a agir não dentro da estrutura institucional da Igreja, mas fora — e, por fim, contra ela. A Igreja deixou de se situar na vanguarda do progresso e logo se tornaria um obstáculo a ele. A mudança deu-se tanto no campo econômico quanto no intelectual.

Examinemos, primeiro, a economia. A Igreja da Alta Idade Média fora um instrumento perfeito para o relançamento econômico da Europa Ocidental, com base na agricultura: possuía a teoria e os órgãos institucionais. Seus episcopados urbanos também desempenharam um papel importante na fundação da economia das cidades e suas rotas de peregrinação e centros de relíquias, no desenvolvimento das comunicações e do comércio. Todavia, além daí ela não tinha condições de ir. Não produziu uma teologia do

comércio ou do capitalismo. Não criou ordens que fizessem contribuições às técnicas comerciais, assim como os beneditinos e cistercienses haviam colaborado para o avanço das técnicas agrícolas; de fato, mesmo na agricultura, desde o século XIV, ela havia trocado o papel de produtora pelo de senhorio. Os templários, agindo como banqueiros, eram a única ordem cristã a apresentar uma contribuição comercial e foram suprimidos e saqueados pelo pontificado e pela coroa, agindo em conjunto. Durante as cruzadas, que constituíram um fórum crucial para a inovação econômica, foram os mercadores seculares das cidades marítimas italianas que assumiram o papel pioneiro, do lado de fora da estrutura institucional da Igreja.

Os praticantes do capitalismo incipiente da Baixa Idade Média não foram irreligiosos — com frequência, eram extremamente devotos —, mas tendiam a conduzir sua vida religiosa em seus próprios termos e longe das restrições e dos abusos do cristianismo oficial. Essa mistura de anticlericalismo, puritanismo brando e devoção ao comércio — que logo seria associada à “ética protestante” de Calvino — era lugar-comum nas maiores cidades europeias já no século XIV. Encontra-se refletida, por exemplo, na correspondência sobrevivente de Francesco di Marco Datini, c. 1335-1410, que trabalhou como comerciante durante trinta anos em Avignon e, depois, em Prato, perto de Florença. Seus livros-caixa exibiam a inscrição dos Dez Mandamentos, e muitas páginas têm, por cabeçalho, “Em nome de Deus e do Lucro”. Era um católico sincero e, no todo, ortodoxo (embora tenha tomado parte de uma procissão de flagelantes, certa vez). Porém, como o reitor Colet, não queria que o dinheiro que deixasse para os pobres em seu testamento percorresse os canais eclesiásticos, de modo que excluiu os clérigos de sua administração. Era um procedimento comum no final da Idade Média. Um número crescente de fundações de caridade cristãs era instituído fora do alcance do clero corrupto — como parte da reafirmação da laicidade que constituiu a dinâmica básica da Reforma.

Há muitos indícios de que os elementos progressistas da comunidade comercial se estavam voltando contra a Igreja, como o epítome do clericalismo, muito antes da Reforma e de o protestantismo ter desenvolvido doutrinas específicas que, desde então, vêm sendo identificadas como as forças geradoras da mentalidade capitalista e suas técnicas de concentração no trabalho. Na exposição da teoria da “ética protestante”, Max Weber e seus seguidores alegaram que a teologia protestante, com sua grande ênfase na justificação pela fé e predestinação, geraram um “pânico pela salvação” entre os crentes. Este, por sua vez, levou à prática metódica de boas obras (desenvolvendo, assim, em termos econômicos, hábitos de indústria e capitalismo). As boas obras eram inúteis como meio para atingir a salvação, visto que esta já se encontrava definida, mas indispensáveis como sinal da eleição, para se livrar do medo da danação e induzir o que Lutero chamava de “sensação de segurança abençoada” — uma convicção interna de estar salvo. Weber considerava o calvinismo uma ideologia de geração de ansiedade, que levava suas vítimas a buscar autocontrole e confiança no trabalho metódico e sucesso mundano. Contudo, não há sinal de que o calvinismo ou qualquer outra forma poderosa de protestantismo sejam causadores de ansiedade. Ela já estava ali. Sempre estivera. Orígenes, com sua teoria da salvação universal, havia representado uma tendência minoritária no cristianismo. Grande número de cristãos havia temido o Inferno e suas chamas, em todos os períodos. Essas ansiedades tendiam, naturalmente, a gerar trabalho. Os homens ansiosos mitigavam inquietações, na sociedade medieval, pagando para que se rezassem missas por suas almas ou comprando indulgências. Tinham de trabalhar para ganhar esse dinheiro da salvação. Entretanto, o lucro assim obtido era explorado pela Igreja, que o empregava em construções suntuosas, missas e fundações de caridade. Não era utilizado para investimento empreendedor. Nesse sentido, a sociedade medieval não fazia reservas; ou melhor, guardava seus tesouros nos céus. Possuía uma Igreja abastada em lugar de empresas

capitalistas, para apresentar como indústria. Assim, os mercadores medievais eram menos inclinados a legar grandes somas de dinheiro para seus herdeiros do que seus sucessores dos séculos XVII e XVIII. Imensas doações testamentárias foram destinadas a fins que o protestantismo mais tarde rotularia como fúteis ou anticristãos. Uma modificação percentual relativamente pequena desses hábitos poderia operar, ao longo do tempo, uma transformação de grande magnitude na vida econômica.

Isso não significa que os protestantes apaixonados, sobretudo os calvinistas, tivessem maiores chances de lograr êxito nos negócios. Ainda não foi, e provavelmente não pode ser, demonstrado que, por exemplo, os ingleses que de fato se converteram ao puritanismo (e assim sobreviveram ao “pânico pela salvação”) tenham se tornado, posteriormente, homens de negócios empreendedores ou alterado de forma significativa seus hábitos comerciais como consequência. Os indícios dos diários pessoais, cartas e memórias sugerem que a expressão mais clara de sua nova fé encontrava-se nos campos cultural e político que no econômico. É verdade que o espírito puritano tendia, com efeito, a produzir bons organizadores; mas, como tal, funcionava dos dois lados da fronteira religiosa — Loyola e Borromeo eram, ambos, organizadores brilhantes, como, de fato, foram os primeiros beneditinos e cistercienses, de forma razoavelmente independente de qualquer teologia salvacionista.

Por isso, embora seja verdade que o instinto comercial tendia a voltar os homens contra a Igreja católica, com seu excesso de clericalismo, não necessariamente fazia com que se voltassem para o protestantismo. Nada havia na doutrina de Lutero que favorecesse de modo especial o comércio ou a indústria. Ele condenava a usura, assim como a maioria dos evangelistas católicos; escritores cristãos e luteranos continuavam atacando a usura sob qualquer forma até o século XVII estar bastante avançado. Os calvinistas, por sua vez, eram outro caso. Calvino argumentava que Deuteronômio 23:19 aplicava-se somente aos hebreus, e não pretendia ser universal: o

único guia era a lei da caridade. Entre 1564 e 1565, Bartolomeu Gernhard, pastor de Sto. André, Rudolstadt, perdeu seu ofício por recusar a comunhão a dois homens que haviam emprestado dinheiro a juros; e, em 1587, em Ratisbon, cinco pregadores foram expulsos por insistir em pregar contra a usura. O Parlamento britânico, com maiorias protestantes, aprovou o empréstimo a juros em 1545, voltando a repeti-lo em 1571; e, em 1638, o calvinista holandês Claude Saumaise alegou, em sua obra *Sobre a Usura*, que a cobrança de juros era, agora, necessária à salvação. No entanto, tudo que isso prova é que a teoria e a prática tendiam a ser mais próximas (embora de modo algum tanto assim) no mundo protestante que no católico. O que não se pode provar é a possibilidade de o calvinismo manter com o capitalismo (nem com o progresso econômico em geral) um vínculo causal em qualquer sociedade específica. Por exemplo, praticamente nenhum país era mais completamente calvinista que a Escócia entre 1560 e 1700. Ainda assim, é difícil demonstrar como a Reforma favoreceu, sob qualquer aspecto, a ascensão do individualismo econômico no país. Pelo contrário, a ética da *kirk session*,^[122] a dinâmica institucional do calvinismo escocês, era similar à disciplina de grupo da guilda e do burgo medievais, que militavam contra a competição; e, com efeito, as antigas restrições à livre concorrência — os privilégios dos burgos reais, os direitos das guildas de mercadores e artesãos, portos para um produto exclusivo e assim por diante — sobreviveram intactas por pelo menos um século após a Reforma escocesa. Seus defensores eram as classes e comunidades mais favoráveis à nova religião. Tais obstáculos à livre empresa perduraram por mais tempo na Escócia calvinista que em praticamente qualquer outro país europeu e foram removidos lentamente depois de 1660, por motivos que nada tinham a ver com religião. A legislação promulgada pelas guildas de mercadores e pela Assembleia Geral Calvinista em geral era de conteúdo, e até tom, intercambiável. A verdadeira contribuição do calvinismo foi para os fundamentos de um bom sistema educacional. No século XVIII, tornou-se o

melhor e mais liberal da Europa, mas sua fruição era produto de um relaxamento do calvinismo; a cultura e a economia escocesas só desabrocharam de fato quando o calvinismo, com todas as suas rigorosas exigências, começou a reduzir sua severidade.

Aqui, começamos a chegar ao cerne da questão. Os elementos progressistas da economia, que se foram identificando paulatinamente com o sistema capitalista, distinguiam-se não por sua adesão a alguma formulação doutrinária específica, mas por sua antipatia ao cristianismo altamente institucionalizado e clericalizado de qualquer gênero. Seriam encontrados no final da Idade Média nas cidades mais avançadas da Itália, sul da Alemanha, Flandres e Renânia, bem como nos portos marítimos ibéricos, como Sevilha e Lisboa. Nos séculos XIV e XV, já estavam revoltados contra o clericalismo e o cristianismo “mecânico” (ou, no caso dos judeus, contra a operação sistemática da legislação racial e da Inquisição espanhola). A característica comum desses empreendedores era seu desejo de serem deixados em paz pelos entusiastas e organizadores religiosos e de escapar da teia do direito canônico e clericalista. Sua religião podia ser intensa, mas era essencialmente privada e pessoal. Assim sendo, tinha muito em comum com o tipo de piedade religiosa defendida por Erasmo em seu *Manual*; com efeito, as ideias erasmianas, que provinham de um contexto urbano similar, refletiam e moldaram as atitudes da nova elite econômica. Esses homens prósperos e trabalhadores eram cultos. Desejavam ler as Escrituras por conta própria. Não queriam ninguém interferindo ou censurando suas leituras. Desaprovavam os clérigos, sobretudo aqueles nas ordens, a quem consideravam desonestos ou preguiçosos, ou as duas coisas. Deploravam os acréscimos supersticiosos do cristianismo medieval e preferiam as práticas simples da Igreja “primitiva”, que alegavam perceber nos atos dos apóstolos e nas epístolas de S. Paulo. Acreditavam no mérito, na verdade santificação, da vida leiga; exaltavam o estado matrimonial e consideravam os leigos equivalentes espirituais dos sacristãos.

Para essa burguesia urbana, mais ou menos da mesma maneira como para Erasmo, fora impossível chegar a um acordo com a Igreja anterior à Reforma. Todavia, a partir da década de 1520, a situação mudou. O cristianismo tridentino reformado, por outro lado, tornara-se menos tolerável. Mais ainda, muitos dos centros urbanos onde o capitalismo anterior ao século XVI florescia eram convulsionados pela luta religiosa, e a vida tornou-se insuportável para os homens de negócios de pensamento independente que queriam manter sua religião em particular. O século XVI, pois, presenciou uma grande série de deslocamentos no seio da classe empreendedora. Os judeus mudaram-se para Sevilha, Lisboa e para o norte e centro europeus. Mercadores da Alemanha, Renânia e França transferiram-se para Lisboa e Sevilha. Os italianos foram para o norte, saindo do Como, Locarno, Milão e Veneza para a Renânia. Os alemães do sul afastaram-se da Contrarreforma, tomando o rumo do norte da Alemanha. De cidades de Flandres como Liège, Bruxelas e Ghent, onde o catolicismo da nova variedade da Contrarreforma estava sendo imposto à força pelos *tercios* espanhóis, [123] ocorreu um movimento para Frankfurt, Hamburgo, Bremen, Renânia e Suíça, assim como para a Holanda protestante, sobretudo após a queda de Antuérpia perante os espanhóis, em 1585. Alguns desses emigrantes eram católicos; dentre os protestantes, muitos eram luteranos, e não calvinistas. Buscavam a paz e a tolerância, não um novo sistema doutrinário.

Foi a partir dessas comunidades de negócios de emigrantes que os gigantes do novo capitalismo foram surgindo. Um destes era o calvinista Jan de Willem, que trabalhava para Cristiano IV, da Dinamarca. Ele e seus irmãos ajudaram a criar a Companhia das Índias Orientais dinamarquesa. Eram de Amsterdã. O rei Cristiano empregou também Gabriel e Celio Marselis para cobrarem pedágios e dízimos das atividades de mineração, bem como adiantar empréstimos para os procedimentos, como empreiteiros, mercadores de munição e exportadores de âmbar. Ambos

eram flamengos, refugiados da Contrarreforma. Também o grande empreendedor Louis de Ger, que controlava as indústrias de ferro e cobre da Suécia, abasteceu os exércitos e as frotas de Gustavo Adolfo e prestou serviços similares para outros países protestantes, bem como para Veneza, Portugal e Rússia, era um calvinista de Amsterdã, originário da católica Liège. Outras famílias calvinistas transferidas ajudaram a fundar o Banco da Suécia, em 1658. Os banqueiros estatais da França, tanto sob Henrique IV quanto sob Richelieu, eram huguenotes, os Rambouillets e Tallemants, e o financista da católica Brabant, um Hoeufft. O principal conselheiro financeiro de Mazarino e seu Intendente de Finanças, Barthelémy d'Herwarth, era um protestante desalojado. Um refugiado calvinista de Antuérpia, Hans de Witte, trabalhou como organizador financeiro para o Imperador Rodolfo II e, mais tarde, para o generalíssimo católico Albert von Wallenstein; àquela altura, controlava a prata e o estanho do império e abastecia todos os seus exércitos. Os Habsburgos espanhóis também recorreram aos protestantes para fins análogos — François Frenus, calvinista que havia migrado da Suíça para a Renânia, ao passo que os mercadores hamburgueses empregados pela Espanha para gerenciar o comércio de açúcar e especiarias eram, originalmente, refugiados dos Países Baixos. Muitos desses capitalistas eram calvinistas, mas seus estilos de vida não refletiam sua religião de modo específico. Alguns eram refugiados calvinistas do luteranismo, ou vice-versa; ou seguidores calvinistas de Arminius, que rejeitava o fundamentalismo. Alguns eram católicos erasmianos ou verdadeiros independentes religiosos.

Os Estados protestantes tendiam a ser os principais beneficiários dessa série internacional de movimentos religiosos. Podiam ter religiões estatais, mas tendiam a ser mais tolerantes. Raramente empreendiam perseguições sistemáticas. Não possuíam nenhuma agência equivalente à Inquisição. Não eram clericalistas. Permitiam uma circulação mais livre dos livros. Não oprimiam o comércio com a lei canônica. Aceitavam a religião “privada”, e

colocavam o casamento e a família em seu núcleo. Eram, pois, mais compatíveis com a comunidade capitalista. Por conseguinte, as sociedades protestantes mostraram-se muito mais bem-sucedidas que as católicas à medida que o sistema capitalista se desenvolvia. A questão foi observada já em 1804, por Charles de Viller, em seu *Essai sur l'esprit et l'influence de la réformation de Luther*. No século XIX, tornou-se lugar-comum vincular o sucesso econômico e a industrialização ao credo protestante, especialmente quando se observava que, nos países católicos como França, Bélgica e Áustria, a iniciativa empreendedora era tomada pelos membros da minoria protestante. Os líderes católicos, e o Vaticano em particular, foram ficando muito alarmados com a propaganda protestante que insistia no tema; era esse um dos principais motivos por que o Vaticano tendia a condenar todas as formas de “modernismo” e a detectar heresias protestantes em qualquer espécie de inovação.

Entretanto, nem os propagandistas protestantes nem o assustado Vaticano compreenderam de fato a questão. O que inibia o aumento da liberdade econômica necessária para possibilitar o desenvolvimento do capitalismo não era uma teologia específica, mas o institucionalismo cristão. O capitalismo não podia expandir-se em uma sociedade total cristã, fosse ela católica ou calvinista. Os capitalistas emigrantes dos séculos XVI e XVII estavam fugindo não de determinados dogmas, mas das instituições que insistiam no controle da vida por dogmas em geral. Adotavam o ponto de vista erasmiano de que o cristianismo precisava era de uma transformação de ordem moral, não teológica. O capitalismo beneficiava-se da observância dos Dez Mandamentos; contudo, considerava uma sociedade dominada por uma Igreja institucional dispendiosa e arrogante num ambiente hostil. Em seu aspecto religioso, constituía um recolhimento do cristianismo público para o privado. Era um movimento favorável ao livre-arbítrio e à liberdade individual e contrário à obediência coletiva. A força do clericalismo variava muito nos países protestantes, mas em nenhum deles era tão forte quanto

nos católicos. Daí ter sido nas sociedades protestantes que o capitalismo primeiro arraigou-se com força. Porém, com o declínio do poder institucional da Igreja católica, no século XX, o capitalismo disseminou-se para os Estados outrora clericalistas. Assim, pode-se ver as diferentes teorias da salvação tal como sempre foram — de importância marginal como incentivo econômico. O que é significativo e, para o analista sagaz, já parecia ameaçador nos séculos XVI e XVII é o fato de que as forças econômicas progressistas da sociedade encontravam-se em conflito com sua religião institucional. Empresários inteligentes estavam abandonando as áreas onde as instituições religiosas eram fortes e procurando cidades e países onde fossem fracas. Esses homens costumavam praticar uma intensa devoção cristã, pessoal e privada. No entanto, a sobrevivência a longo prazo do cristianismo parecia impossível sem uma estrutura institucional. Se as forças econômicas do futuro tendiam a ter as instituições cristãs em conta de hostis, e portanto trabalhassem no sentido de destruí-las, quanto demoraria para que a própria fé cristã fosse abalada pelo progresso econômico?

O período testemunhou também a primeira ruptura entre os intelectuais e o cristianismo institucional. Também aqui podemos detectar a influência de Erasmo. Todos aqueles que, dos dois lados da barreira religiosa, empenharam-se por uma conciliação durante a fase dos colóquios, entre 1538 e 1541 — Contarini, Pole, Melancton, Bucer — eram, em essência, adeptos de Erasmo, e as atitudes erasmianas continuaram encontrando eco em todos os países, em todas as épocas, através do século de conflitos religiosos. Essa “terceira força” nunca foi organizada em âmbito internacional e não raro agia, por assim dizer, nos bastidores, sobretudo em períodos de intensa violência e perseguição. Todavia, jamais calou-se por completo. Encontrava expressão de duas maneiras principais. Uma era um protesto objetivo contra os horrores da guerra religiosa e a perversão de se mandarem homens para a fogueira por suas crenças religiosas. A execução de Miguel Serveto, por exemplo, ocasionou não apenas defesas da

perseguição por parte de Calvino e Beza, mas também um ataque vigoroso e eloquente ao sistema de compulsão como um todo, de autoria de Sebastian Castellio (1509-63). Seu protesto foi particularmente corajoso porque, embora converso para o calvinismo, era considerado suspeito em Genebra e em Basileia e devia seu sustento como professor ao favor de Calvino. Seu *De Haereticis an sint persequendi?* é menos uma argumentação que uma coletânea de citações úteis dos patriarcas e escritores protestantes, além de uma série de asserções enérgicas. “Examinei com cuidado o significado de um herege e não consigo fazê-lo significar mais que o seguinte; um herege é um homem de quem discordamos.” “Matar um homem não é defender uma doutrina; é matar um homem.” “Quanto melhor alguém conhece a verdade, menos se inclina a condenar.” “Quem não consideraria Cristo um monstro a exigir sacrifícios, ou algum Deus dessa espécie, se Ele quisesse que os homens lhe fossem imolados e queimados vivos?” O apelo era emocional, mas eficaz — de qualquer modo, Calvino e Beza procuraram exonerá-lo da Universidade de Basileia, e seus seguidores jamais deixaram de acossá-lo. Porém, encontrou resposta sobretudo onde as duas facções eram fortes e organizadas e a tolerância constituía a única alternativa à guerra. O melhor exemplo era a França, onde a guerra civil levou ao Colóquio de Poissy, em 1561, e, no ano seguinte, ao primeiro dos édits de tolerância. Castellio comentou: “creio que o objetivo e causa definitiva de tal enfermidade — essa insurreição e guerra que atormentam a França — é o constrangimento das consciências.” Culpou os dois lados: “ou a vítima resiste, e se assassina seu corpo, ou cede e fala contra sua consciência, e se mata sua alma.” Porém, embora os homens sensatos do país se estivessem empenhando por um sistema qualquer de tolerância, não raro compunham uma reduzida minoria, ao menos entre os cultos e influentes. Beza, em nome dos calvinistas de Genebra, denunciou a tolerância, em 1570, como “uma doutrina puramente diabólica”. Defender a liberdade de consciência era algo pecaminoso. Em 1588, na Assembleia dos Estados, em Blois, o bispo de Le

Mans tentou sustentar que “os hereges devem ser amados e chamados de volta por meio de orientação e bons exemplos”, mas a Assembleia “urrou de indignação”; “ficaram tão furiosos que começaram a fazer barulho com os pés e as mãos e não permitiram que ele dissesse uma palavra”. Quando o Édito de Nantes foi assinado, em 1598, foi imediatamente denunciado pelo Papa Clemente VIII como “a pior coisa do mundo”.

Não obstante, ao longo do século XVI, a morte de hereges na fogueira começou a declinar. A maioria das vítimas da Reforma foi morta aleatoriamente, no decorrer do conflito religioso. Haveria algum modo de dar um basta às lutas, perguntavam-se as pessoas, encontrando bases de crença intermediárias? Aqui entrava a segunda das duas formas pelas quais a opinião liberal procurava exercer-se. Entre os luteranos, os seguidores de Melancton desligaram-se para constituir o ramo “filipista” da Igreja, segundo o qual ainda era possível um acordo com Roma. Em Colônia, o humanista católico George Cassander expôs, na década de 1560, a ideia dos Artigos Fundamentais: “entre os essenciais, unidade; entre os não essenciais, liberdade; em tudo, caridade.” Os protestantes faziam uso de obras católicas, tais como a *Imitação de Cristo*, de Francisco de Sales, e obras de Melancton, Bucer e Calvino circulavam nos países católicos; contudo, praticamente em todos os casos o nome do autor era suprimido, e os livros, editados.

Sob a superfície, podemos detectar uma “terceira força” em ação. Até certo ponto, estava ligada às descobertas renascentistas de textos perdidos e, sobretudo, às filosofias cabalística e hermética — o que levou à crença, relativamente comum entre os intelectuais liberais do século XVI, de que haveria um sistema de conhecimento completo e definitivo a ser identificado, o qual abarcaria todas as artes e ciências e giraria em torno do cristianismo. Quando, no devido tempo, esse sistema fosse desvelado por inteiro, solucionaria automaticamente todas as querelas e controvérsias religiosas. Daí a importância de os homens de boa vontade e inteligência trabalharem juntos. Porém, também poderia ser perigoso, de modo que

havia necessidade de segredo. Uma ideia que emerge continuamente é a do “colégio invisível” de eruditos — uma rede internacional de acadêmicos e humanistas. As sociedades secretas dessa estirpe, provavelmente, tiveram origem entre os intelectuais italianos do século XV e talvez tenham sido levadas para o norte da Europa pelo filósofo hermético Giordano Bruno. Não há dúvida de que ele constituiu um círculo de homens de pensamento consonante na Alemanha luterana.

Na Holanda, a sociedade ou colégio secreto assumiu a forma da assim chamada Família de Amor. Seus membros eram cristãos irenistas, que aparentemente conformavam-se à prática de qualquer que fosse a seita cristã no poder na área em que viviam, mas na intimidade aderiam a doutrinas ecumênicas e deviam sua verdadeira fidelidade à unidade cristã da Família em si. Esses homens viam-se impotentes para impedir os horrores da rivalidade religiosa ou aplacar as paixões doutrinárias dos dois lados e eram impelidos a retornar para seus recursos interiores. Tal qual os capitalistas florescentes, acreditavam em uma religião erasmiana particular. Eram, na verdade, estoicos: como as demandas da razão eram, necessariamente, ineficazes, os cultos tinham de se refugiar na moralidade privada, enquanto, externamente, conformavam-se e faziam o melhor possível para servir ao bem comum. Um desses círculos, em Antuérpia, girava em torno do tipógrafo real de Filipe II, Christopher Plantin, e incluía cientistas naturais, botânicos, geógrafos, cartógrafos, antiquários, linguistas, estudiosos do hebraico e do Oriente e muitos artistas e gravadores.

Alguns desses humanistas cristãos empenhavam-se ativamente no proselitismo pela terceira força e viajavam extensamente, evangelistas de uma religião acadêmica e pietista, em vez de doutrinária. Giordano Bruno viajou da Alemanha à Inglaterra, onde entrou em contato com *sir* Philip Sidney^[124] sua irmã, a condessa de Pembroke, e seu círculo intelectual. Para homens como Bruno e Sidney, não havia qualquer distinção entre o conhecimento cristão e o secular ou entre a teologia e as ciências naturais.

Nas palavras de Sidney, todas as formas de conhecimento “levam e erguem-nos a uma perfeição tão elevada quanto nossas almas degeneradas, agravadas por suas ânsias terrenas, possam ser capazes (...) todos, um e outro, possuindo esse alcance — conhecer, e pelo conhecimento guindar a mente do calabouço do corpo para a apreciação de sua essência divina”. Assim como Roger Bacon aconselhara o Papa a combinar a exploração profética mística à exegese bíblica e à pesquisa científica para descobrir a verdade religiosa, muitos dos mais esclarecidos cientistas do século XVI ainda acreditavam que a comunicação com os anjos por meios cabalísticos ou herméticos poderia desvelar os mistérios do universo. A ciência natural ainda não emergira de sua carapaça metafísica. Daí muitos entenderem que a paz religiosa era fundamental para a descoberta científica e, da mesma forma, que tais pesquisas constituíam a chave para a unidade e a reconciliação. O dr. John Dee, principal matemático britânico e amigo de Sidney e Bruno, escreveu extensamente sobre os planos de reunir as Igrejas em torno de um corpo comum de aprendizagem e era a unidade da cristandade que tinha em mente quando deu início a uma série de experimentos espiritualistas na década de 1580.

Em 1583, Dee transferiu suas atividades para a corte do imperador Rodolfo II, em Praga, que, até a vitória da Contrarreforma na Montanha Branca, em 1620^[125] foi um dos centros das atividades da “terceira força”. Carlos V e seus sucessores imperiais se haviam esforçado avidamente por reunir a Alemanha em torno de um acordo religioso comum. Maximiliano II recusara-se a ser classificado como papista ou luterano; era, insistia, “um cristão” e recusou a extrema-unção católica, já que lhe foi oferecida sob uma só espécie. Seu sucessor, Rodolfo II, o patrono de Dee, também recusou os ritos finais e não pode ser considerado com facilidade católico ou protestante. Detestava as querelas internas dos protestantes e o que via como trivialidades doutrinárias; por outro lado, foi ficando cada vez mais alarmado com a militância contrarrevolucionária e a intransigência do

pontificado. Era obviamente de seu interesse político arquitetar alguma alternativa intermediária.^[126] Ademais, essa era também a tendência da opinião intelectual em sua corte, um dos centros do final da Renascença.

A terceira força possuía uma filosofia e uma teoria do conhecimento. Havia uma crença generalizada em um esquema divino para a Europa, que só poderia ser conhecido por revelação: a sabedoria popular era considerada superficial e a pura evidência dos sentidos, falível — de modo que era indispensável uma orientação adequadamente esclarecida. Com o florescimento da filosofia natural, sentia-se que a meditação do intelecto culto substituiria os profetas e místicos como meios de revelação da verdade de Deus. A filosofia e a ciência tampouco estavam sozinhas. A arte tem seu vigor. A corte de Rodolfo era o centro da escola maneirista, a expressão artística do simbolismo extremamente denso e da mistura de razão, mitologia e metafísica que caracteriza os escritos dos herméticos. Os entretenimentos da corte de Rodolfo eram organizados por Giuseppe Archiboldo, cujas grotescas “cabeças compostas” ainda se nos afiguram misteriosas e enigmáticas. Assim como artistas como El Greco proclamavam a doutrina da Contrarreforma, outros tinham uma mensagem irenista, conquanto fossem com frequência obrigados a ocultá-la sob um labirinto de símbolos e artifícios. Por vezes, compreendemos o que querem dizer: assim, o pintor favorito de Rodolfo, Pieter Breughel, o Velho, atacou o desatino insensato da rivalidade confessional entre católicos e protestantes em seu alegórico *Combate entre Carnaval e Quaresma*, que se encontrava na galeria particular de Rodolfo. Todavia, não raro, suas intenções, claras o bastante para seus inteligentes e cultos contemporâneos da terceira força, são, hoje, insondáveis.

Aqueles que se incluíam entre os evangelistas irenistas expunham-se a riscos dos dois lados da fronteira religiosa. Nos países protestantes, tendiam a ser objeto de desconfianças políticas. As autoridades elisabetanas achavam que Bruno fora à Inglaterra como agente pontifício e da Contrarreforma e o

vigiavam. Do lado católico, havia um risco muito mais grave de Inquisição e fogueira. Um dos que tomavam parte dos experimentos de Dee, em Praga, era o humanista florentino Francesco Pucci, que aceitava a ideia de Dee de uma “renovação iminente” do cristianismo, introduzida por homens cultos, que iria obliterar as facções protestantes e católicas. Escreveu um livro a esse respeito, o *Forma d’una repubblica católica*, elaborando muitos dos temas da terceira força, inclusive as ideias de um “colégio” esclarecido invisível e de uma forma ecumênica e universal de cristianismo. Teve a temeridade de levar a boa nova para a Itália. Não passou de Salzburgo, onde foi preso, transferido para Roma, julgado e queimado. O mesmo destino estava reservado para o próprio Bruno, que foi para Veneza, onde se sentia relativamente seguro. Na verdade, foi “delatado” para a Inquisição. A acusação que pesava contra ele era ter dito (e as palavras parecem plausíveis):

O procedimento de que a Igreja se vale hoje não é o mesmo que os apóstolos utilizavam, pois estes convertiam o povo por meio da pregação e do exemplo de vida honrada. Hoje, porém, quem quer que não deseje ser católico tem de suportar punições e dores, já que o que se usa é a força, não o amor. O mundo não pode continuar assim, pois nada há além da ignorância, e nenhuma religião é boa. [Disse que] a religião católica o agradava mais que qualquer outra, mas também ela tem grande necessidade de reforma. A situação atual não está boa, mas logo o mundo assistirá à sua própria reforma geral, sendo, como é, impossível que tamanhas corrupções persistam. Ele nutre grandes esperanças com relação ao rei de Navarra. (...)

Ainda há um grande mistério em torno do caso de Bruno. Alguns dos documentos vieram à tona já em 1942, quando foram descobertos entre os bens do Papa-bibliotecário, Pio XI; contudo, o processo oficial, que

forneceria os motivos exatos de sua condenação, desapareceu. O que sabemos é que Bruno ficou nas mãos da Inquisição por oito anos, retratou-se por duas vezes de heresias, mas por fim negou que tivesse sido herege em algum momento e foi queimado vivo no Campo de Fiori, em Roma, em 1600. Como todos os que cruzaram e descruzaram as fronteiras religiosas, era particularmente suspeito para Roma. [127] Sob certos aspectos, as forças da Contrarreforma, sobretudo os jesuítas, odiavam o grupo da terceira força ainda mais que os protestantes militantes. O conhecimento cabalístico e hermético fora prezado na Itália pré-tridentina: o cardeal Egidius, de Viterbo, por exemplo, tinha sido um dos maiores cabalistas cristãos. Com o Concílio de Trento, a atmosfera enrijeceu. Trento incluiu diversos livros cabalísticos no Índice. Roma não gostava de uma força nem de um sistema de conhecimento que não fosse capaz de controlar totalmente. A desconfiança ortodoxa recrudesceu quando a terceira força marginalizou-se e começou a constituir sociedades secretas. Estas assumiam várias formas — as Fraternidades Espirituais da Holanda e Flandres, os rosa-cruzes germânicos e, por fim, sob uma forma degenerada do final do século XVII, os diversos movimentos da maçonaria. Como todos incorriam na incansável inimizade do papado, e sobretudo dos jesuítas, tendiam, cada vez mais, a adotar uma postura anticatólica. No entanto, no caso dos jesuítas e da terceira força, o relacionamento era de amor e ódio. Os jesuítas também cultivavam as ciências e as artes, procurando colocá-las a serviço da religião. Estudavam também os textos herméticos e cabalísticos. A ampla obra em egiptologia pseudo-hermética publicada, em 1652, por Athanasius Kircher SJ era usada nas missões jesuítas: e um colega de Bruno, Tommaso de Campanella, preso sob acusações similares e mantido nas prisões papais por quase vinte anos, salvou sua vida escrevendo propaganda missionária católica.

Tanto Campanella quanto Bruno acreditavam na ideia de uma ampla reforma geral, que seria seguida de uma utopia cristã. No fundo, suas

considerações eram, de fato, uma versão complexa e sofisticada do antigo milênio, a ser ocasionada por um “colégio” de homens cultos em vez de por “santos” ou camponeses armados fanáticos. E, tal qual os milenaristas, os membros da terceira força tendiam a identificar esse maravilhoso acontecimento com um monarca específico. Sob esse aspecto, com efeito, os renascentistas diferem muito pouco de seus antepassados medievais: ainda possuem a mesma teoria da história. A terceira força precisava de um campeão real, a figura carismática catalisadora que deflagraria pessoalmente o processo que traria à luz a Idade Áurea. A rainha Elisabeth, da Inglaterra, era, sem dúvida, uma princesa erasmiana — culta, moderada em suas posições religiosas e protetora de eruditos como o dr. Dee; contudo, era desqualificada por seu sexo. Depois de 1589, as atenções voltaram-se para o novo rei da França, Henrique IV. Como chefe da casa de Navarra, Henrique era um huguenote; como rei da França, entendeu ser necessário abraçar o catolicismo. Sua política, todavia, era irenista, não sectária, transcendendo as estruturas institucionais das grandes religiões cristãs. Desagradavam-no os militantes protestantes, quase tanto quanto os fanáticos da Liga Católica, e ele tendia a ser cético quanto aos méritos da religião organizada. Seu seguidor, Montaigne, desenvolveu seus argumentos dentro das mesmas linhas em ensaios elegantes. Como poderiam católicos e protestantes estar tão certos de deter a verdade? Sua arrogância era “o berço da falsa opinião”. Deveríamos reconhecer nossas “incerteza, fraqueza e ignorância”. Quanto à perseguição dos pontos de vista de terceiros, não havia duas opiniões exatamente iguais, “não mais que dois rostos quaisquer”. Montaigne era católico, mas parecia-lhe que os dois lados distorciam cinicamente a religião em favor de sua própria causa. “Não há hostilidade maior que a cristã. Como nosso zelo é maravilhoso quando vem em auxílio da nossa tendência ao ódio, à crueldade, à ambição, à avareza, à mentira, à rebelião. (...) Nossa religião existe para extirpar vícios: na verdade, ela os protege, fomenta e incita.” A coroação de Henrique IV convenceu muitos de que uma nova era

de paz cristã estava a caminho — foi esse o principal motivo por que Bruno achou que era finalmente seguro retornar para a Itália. Com efeito, Henrique impôs a tolerância religiosa na França, mas demorou muito até que conseguisse estabelecer sua autoridade de fato, e só perto do fim de sua vida teve condições de trabalhar por um acordo europeu generalizado. Seu ministro, Sully, falava no “grande projeto” de Henrique para um tratado de paz, e seu primeiro biógrafo, Perefixe, escreveu que ele passou seus últimos anos trabalhando por uma comunidade cristã do continente, que se fundamentaria na conciliação dos católicos e protestantes liberais sensatos da França e outros lugares, bem como por uma retomada dos colóquios. Sua coalizão internacional de Estados quase certamente teria sido de composição basicamente protestante e assumido a forma de uma aliança contra os Habsburgos; mas isso era inevitável, uma vez que era o eixo Habsburgos-Pontificado-Jesuítas que mantinha a Contrarreforma em movimento, com o objetivo de uma total extirpação da heresia, o que impossibilitava a coexistência pacífica. Daí Henrique, embora católico, ser visto como um anticristo em Roma, e seu assassinato, em 1610, ter sido considerado um ato da providência divina.

Após a morte de Henrique, a terceira força tendeu a considerar o jovem eleitor palatino, Frederico V, líder dos eleitores leigos do império, o novo campeão ecumênico. Ele se casou com Elizabeth, filha de Jaime I,^[128] o que era conveniente, já que Jaime tinha-se em conta de figura ecumênica. Em 1604, disse ao Parlamento: “eu poderia desejar de todo o coração que agradasse a Deus tornar-me um dos membros de tal união cristã generalizada na religião, visto que, deixando de lado a teimosia das duas mãos, poderíamos nos encontrar no meio, que é o centro e a perfeição de todas as coisas.” A proposta foi transmitida, por meio do embaixador veneziano, Carlo Scaramelli, ao legado papal em Paris, chegando assim ao Papa Clemente VIII. A resposta cínica do Papa, garatujada no verso da carta do legado, foi: “esse tipo de coisa leva-me a duvidar de que ele acredite em

qualquer coisa.” A resposta oficial não foi mais estimulante. Jaime disse ao embaixador veneziano, em 1606, que “o Papa Clemente VIII convidou-me a ingressar na igreja romana. Repliquei que, se fôssemos decidir as várias dificuldades em um concílio geral, convocado de modo legítimo, eu me submeteria às suas resoluções. Qual crê você que tenha sido sua resposta? Veja só o zelo do Vigário de Cristo! Ora, suas palavras foram: ‘o rei da Inglaterra não precisa falar em concílios. Não quero ouvir falar nisso. Se ele não puder entrar por um outro meio qualquer, as coisas vão permanecer como estão.’” De fato, existiam, como Henrique IV já havia descoberto, obstáculos a um acordo ecumênico que só poderiam ser removidos pela força, ou seja, por uma combinação de forças católicas e protestantes esclarecidas.

No período de Jaime I, parecia haver grandes esperanças para a terceira força. Foi uma época excelente para livres intercâmbios intelectuais entre os acadêmicos. Cunhou-se a expressão “república das letras”, inteiramente de acordo com a declaração de Erasmo: “sou um cidadão de todos os Estados.” Após meio século de trevas e mortes, pareceu, no breve intervalo de alguns anos, que as barreiras ideológicas voltavam a cair e a razão e o conhecimento triunfariam sobre o fanatismo e a ignorância. Bacon, que tinha sua própria visão da “grande instauração” do aprendizado e da ciência, publicou seu *Avanço do Aprendizado* em 1605 e já estava trabalhando em seus projetos *Novo Organon* e *Nova Atlântida*, que estabeleciam o sonho milenarista sobre uma base sólida de ciência experimental. Como ocorrera com Grécia e Roma, a seu ver, uma nova civilização estava emergindo: “sem dúvida, quando ponho diante dos olhos as condições de nossos tempos, em que o aprendizado realizou sua terceira visitação, não posso evitar ser alçado por essa persuasão, de que esse terceiro período ultrapassará em muito o das aprendizagens grega e romana — se ao menos os homens conhecessem tanto sua própria força quanto fraqueza e extraíssem, um do outro, a luz da invenção, não o fogo da contradição.” Os tempos pareciam propícios sob

outros aspectos. A Inglaterra não era mais atormentada pela guerra com a Espanha,^[129] nem pela subversão jesuíta. Na Holanda, Arminius e seus seguidores, tais como Hugo Grotius, vinham desenvolvendo, de forma triunfante, uma nova modalidade liberal de calvinismo. Em Veneza, o destemido frade Paolo Sarpi havia logrado êxito em convencer as autoridades a desafiar o Vaticano e manter a Contrarreforma fora de seu território, o que incluía a grande universidade renascentista de Pádua. O embaixador inglês, *sir* Henry Wotton, achava que a Veneza de Sarpi talvez pudesse adotar alguma forma de anglicanismo. Em 1616, Antonio de Dominis, arcebispo de Spalato, tornou-se, de fato, anglicano; três anos depois, publicou na Inglaterra a *História do Concílio de Trento*, de autoria de Sarpi, que contava a história interna de como o concílio fora manipulado pelo pontificado; o livro foi dedicado a Jaime I.

É significativo que Sarpi mantivesse contato com Christian de Anhalt, principal conselheiro do eleitor Frederico em sua corte, em Heidelberg. A ideia parece ter sido criar um corredor liberal através da Europa Central, partindo da Inglaterra, passando pela Holanda, Alemanha e Áustria e estendendo-se até Veneza, o que poderia dividir em dois os extremistas da Contrarreforma — e, em última instância, com o auxílio francês, impor ao continente um acordo religioso de natureza irenista. O casamento de Elizabeth e Frederico era parte do plano e deveria ser seguido do estabelecimento de Frederico como rei da Boêmia e, por fim, imperador de uma Alemanha liberal reunificada. Essas esperanças estavam refletidas na publicação de uma série de manifestos herméticos ou rosa-cruzes. Sua temática era a seguinte: a Reforma protestante perdera o ímpeto e a Contrarreforma católica está caminhando na direção errada. Faz-se necessária uma nova Reforma do mundo inteiro e essa terceira Reforma derivará sua força do evangelismo cristão, com sua ênfase no amor fraternal, das tradições hermética e cabalística e do recurso às obras de Deus na natureza, em um espírito científico de exploração.

Para a terceira força britânica, a heroína era, é claro, sua princesa, Elizabeth, vista tanto como um talismã ecumênico quanto uma patrona das ciências. Wotton escreveu-lhe um poema, *Sobre sua Senhora, a Rainha da Boêmia*, e John Donne dirigiu-se a ela, profeticamente, nestes termos:

*Seja uma nova estrela que para nós pressagia
Fins de grande prodígio; e seja também esses fins.*

Donne, reitor da Escola de S. Paulo, era, em muitos sentidos, a figura proeminente da terceira força durante esse efêmero e ilusório período. Convertera-se do catolicismo para o anglicismo sem entrar em inimizade com sua antiga fé. Escrevendo a seu amigo católico Toby Matthew, reconheceu que os homens podiam chegar ao céu por caminhos diversos: “vai-se para a China tanto pelos estreitos quanto pelo cabo.” Sua biblioteca incluía muitas obras da teologia cristã, a maioria das quais impressa na Espanha, e ele admitia abertamente seu ecumenismo: “nunca agrilhoei nem aprisioneiei a palavra religião, sem (...) restringi-la a uma Roma, a uma Wittenberg ou a uma Genebra; todas são raios virtuais de um mesmo sol. (...) Não são, em absoluto, contrárias como os polos norte e sul.” Em 1619, quando as esperanças ainda eram elevadas, Jaime I enviou o lorde Doncaster em uma missão de paz ao palatinado e à Boêmia, e Donne era um dos principais membros da comitiva. Em Heidelberg, pregou um sermão para o eleitor e a princesa Elizabeth, que logo seria “Rainha do Inverno” da Boêmia. O texto não sobreviveu; podemos, contudo, imaginá-lo, provavelmente com uma dose de verdade, como um eloquente manifesto da terceira força.

O sonho ecumênico desmoronou com a grande vitória católica da Montanha Branca; Frederico foi expulso da Boêmia e de seu palatinado, e sua esplêndida biblioteca despachada para Roma em carroças; sua princesa passou um longo exílio na Holanda, onde os remanescentes acadêmicos da terceira força congregaram-se ao seu redor. Entre seus admiradores tardios,

por uma assombrosa ironia, estava Descartes. Católico, de educação jesuíta, ele parece ter se engajado no exército do duque da Bavária, em 1619, sem saber exatamente o que estava em jogo; na Montanha Branca, lutou do lado vencedor, sem se dar conta de que estava ajudando a esmagar um grande movimento intelectual. Mais de vinte anos depois, ele dedicaria seus *Princípios da Filosofia* a Elizabeth; e, a longo prazo, a matemática cartesiana desempenharia um papel de destaque na destruição do institucionalismo religioso.

Entrementes, porém, a terceira força da Renascença, que estivera prestes a emergir como o que mais tarde seria denominado de Iluminismo, foi atirada na marginalidade pela guerra, perseguição, caça às bruxas, censura, fanatismo e intriga. A Contrarreforma atravessou a Alemanha, triunfando por toda parte, até a intervenção de Gustavo Adolfo. As décadas de 1620 e 1630 figuram entre as mais obscuras da história europeia. Jaime I foi duramente atacado por sua incompetência em auxiliar o genro com a força britânica. O embaixador veneziano em Londres relatou: “a prosperidade comum depende do sucesso do êxito do palatino.” Quando Jaime recusou-se a intervir, Micanzio, amigo de Sarpi, escreveu com amargura: “assiste, procurando a dúvida do que é certo, e permite que [o Habsburgo], que é poderoso, fique ainda mais poderoso e se torne capaz de abalar todos os Estados livres. (...) Se, da Inglaterra, não vier alguma resolução em socorro, que seja bem acompanhada de atos (...) os espanhóis são conquistadores da Alemanha e têm a Itália sob seu total controle.” O corredor liberal jamais seria construído: Veneza rende-se à Contrarreforma. Na Holanda, os arminianos foram expulsos ou executados. Na Inglaterra, a tentativa de erguer uma reputada tirania real acarretou censura, perseguições sectárias e uma crise constitucional. A terceira força não teria outra oportunidade de efetuar a reunificação religiosa do continente. A paz da exaustão assinada em Vestfália pôs um fim à doutrina do direito dos príncipes de definir a religião de seus súditos — e, assim, à grande era do poder jesuíta —, mas,

por outro lado, teve o efeito de congelar as divisões religiosas europeias, que, daí por diante, tornaram-se permanentes. O manto indiviso da cristandade fora-se para sempre.

Entretanto, a terceira força continuou, ainda à espera do milênio dos intelectuais. No final de 1640, Carlos I da Inglaterra curvou-se ao Parlamento Longo, [130] a censura foi encerrada e Londres explodiu em um frenesi de excitação política e religiosa. Uma vez mais pensou-se que havia chegado o momento da “grande restauração”, e que a cristandade estava entrando na terceira Reforma, a definitiva. A data merece ser lembrada: foi a última vez que se promoveu um renascimento da aprendizagem e uma revolução política dentro de um contexto essencialmente cristão. Milton acreditava que tudo fora inteiramente planejado por Deus: as enfermidades da Inglaterra, Escócia e Irlanda seriam curadas ao mesmo tempo, quando a verdadeira Reforma se estabelecesse para purgar e reunir a Igreja cristã. Outros pensavam da mesma forma. Entre os sobreviventes da terceira força do círculo do palatinado figurava Samuel Hartlib, que dirigiu ao Parlamento suas *Descrições do Célebre Reino de Macária*, esquema utópico baseado em More e Bacon. Era chegada a hora, proclamou; e esperava que a Casa dos Comuns “lançasse a pedra angular da felicidade do mundo antes de seu recesso final”. Outro sobrevivente do palatinado, John Amos Comenius, chegou à Londres libertada, em 1641, e publicou *O Caminho da Luz*, atualizando o programa hermético. Previu “uma Arte das Artes, uma Ciência das Ciências, uma Sabedoria da Sabedoria, uma Luz da Luz”; essa estupenda inovação intelectual e religiosa seria atingida por meio da cooperação internacional e do intercâmbio de ideias e conhecimento; haveria um colégio invisível, ou sociedade sagrada, devotado ao bem-estar comum da humanidade.

Mais uma vez, a aurora revelou-se ilusória. A excitação intelectual gerada nos primeiros meses do inverno de 1640-1 foi dispersada pela Guerra Civil e pelas batalhas sectárias que se seguiram. Depois da década de 1640, muito

poucas pessoas ainda acreditavam na possibilidade de uma reunificação da cristandade e de sua recriação no seio de uma única Igreja. Com efeito, a terceira força e a religião institucional apartaram-se por completo. Pela primeira vez, ocorre uma dissociação entre Reforma religiosa e desenvolvimento científico. A Reforma e a Renascença haviam sido uma só na ideia de que o verdadeiro caminho para Deus e os segredos do conhecimento seriam redescobertos por meio do escrutínio dos mistérios e segredos do passado; partira-se da premissa de que o conhecimento do mundo natural e o do sobrenatural eram inextrincavelmente interligados, de que a metafísica começava onde terminava a física e de que a teologia era, na verdade, a rainha das ciências. Esses eram princípios cristãos fundamentais; princípios que, de fato, até antecederam o cristianismo, ou melhor, haviam sido absorvidos pelo cristianismo durante o processo de helenização que caracterizou o triunfo da doutrina paulina.

Durante os vinte anos entre 1640 e 1660, testemunhamos o primeiro desafio à crença na indivisibilidade do conhecimento. Podemos observá-lo em seu estágio formativo na história da *Royal Society*.^[131] A Sociedade, naturalmente, foi incorporada sob Carlos II, durante a Restauração; todavia, suas origens remontam ao fim da Guerra Civil. Com efeito, não foi nada mais que a materialização do célebre “colégio invisível” há tanto requisitada pelos herméticos cristãos e propagandistas da terceira força. Em suas origens foi, sem dúvida, parte de um movimento religioso-científico no sentido de purgar o cristianismo e promover seu renascimento como parte de uma “instauração geral” do conhecimento. Isso se verifica no que se poderia chamar de “conexão palatina”. John Wallis,^[132] em seu relato das primeiras reuniões em Londres, 1645, conta que entre os participantes incluíam-se “o Dr. John Wilkins, depois bispo de Chester e então capelão do príncipe eleitor palatino em Londres”, e “o sr. Theodore Haak, alemão do palatinado, então residente em Londres e que, creio eu, criou a primeira oportunidade e primeiro sugeriu as reuniões”. Esse grupo era,

inquestionavelmente, o “colégio invisível” a que se referira Robert Boyle^[133] em cartas datadas de 1646-7. Mais tarde, reuniu-se no Wadham College, em Oxford, e mudou-se para Londres em 1659, antes de finalmente obter reconhecimento por parte do rei, sua proteção e total respeitabilidade. Durante suas migrações e transmutações, contudo, a embrionária *Royal Society* parece ter descartado por completo seu contexto religioso original. O “entusiasmo” religioso, o compromisso com determinada seita ou credo — que poderiam ser politicamente aceitáveis em um ano e ilegais no seguinte — agora eram vistos como possíveis barreiras à aprovação oficial e até fatais para a sobrevivência da Sociedade. Os membros-fundadores da *Royal Society* eram todos cristãos sinceros, mas estavam começando a aceitar o fato de que o cristianismo institucional, com suas inimizades e intolerâncias, constituía um estorvo e uma barreira para o desenvolvimento científico. Daí terem decidido concentrar-se unicamente na ciência, estabelecendo que questões religiosas não deveriam ser discutidas nas reuniões da Sociedade. Assim, pela primeira vez, verifica-se uma tentativa deliberada de separar a ciência da religião e de tratar as duas disciplinas como esferas de conhecimento e linhas de investigação completamente distintas.

Os membros da *Royal Society*, no entanto, não eram obrigados a observar essa dicotomia em seus próprios estudos; tampouco a maioria deles o fazia. Newton, o maior deles, ateu-se à velha conexão na maior parte de seus trabalhos e interesses. Era um mago, exatamente no mesmo sentido do dr. Dee, além de grande cientista empírico. Ainda estava em busca do Deus único e da divina Trindade revelada na natureza. Achava, por exemplo, que havia descoberto seu sistema do universo representado na lira de Apolo, com suas sete cordas. A modalidade renascentista de pensamento por trás de seus experimentos científicos levava-o a acreditar que a sabedoria antiga encontrava-se oculta no mito, que a verdadeira filosofia por trás da mitologia podia ser descoberta e que a revelação era um conceito tanto científico quanto teológico. Não antevia qualquer conflito futuro entre Deus

e a ciência; pelo contrário, a seu ver a pesquisa científica válida era, e tinha de ser, a confirmação da verdade religiosa. Não obstante, uma vez separadas religião e ciência, como naquele momento, a possibilidade de seu antagonismo tinha de ser levada em consideração. Uma sombra começou a alongar-se a partir do momento em que o cristianismo emergiu do conflito religioso e começou a construir uma nova teologia, baseada na razão.

PARTE SEIS
FÉ, RAZÃO
E DESRAZÃO
(1648-1870)



AS DUAS DÉCADAS DE 1640 E 1650 constituem um dos maiores divisores de águas da história do cristianismo. Até este ponto, o ideal da sociedade total cristã, abarcando todos os aspectos da existência humana, ainda parecia viável; massas de homens estavam prontas a travar guerras, massacrar, enforcar e queimar a fim de cumprir seu objetivo. A cristandade estava dividida, mas cada uma das partes rivais via seu próprio sistema de crença, tornando-se, em última instância, coextensivo à humanidade, e a si mesma fadada, por comando divino, a acelerar o processo a qualquer custo. Ainda se encontravam, de certa forma, mesmerizadas pela visão agostiniana, concebida mais de 1.200 anos antes. Na década de 1650, verifica-se uma mudança: a guerra e o sofrimento são substituídos pela exaustão e pela dúvida, e a mente europeia parece cansar-se da meta inatingível e concentrar-se em fins mais mundanos. Ocorre um relaxamento do espírito — imenso, agradecido e há muito postergado —, um apagamento de brasas irritadas.

Anthony Wood,^[134] escrevendo seu diário de um ponto de vista oxfordiano, oferece uma descrição sarcástica da universidade desde os anos 1600-1, da *commonwealth* republicana à monarquia parlamentarista, do domínio do calvinismo à conformidade anglicana. Um século antes, as fogueiras haviam ardido furiosamente diante do St. John's College. Agora, o clima é de subjugação, nada além da intensificação da habitual luta por posições, bolsas e influência, a troca rouca de ofensas e insultos, piadas e obscenidades à meia-voz. A era dos mártires havia chegado ao fim, pela

segunda vez. Wood conta o que aconteceu quando os triunfalistas anglicanos trouxeram de volta as vestimentas eclesiásticas para os serviços da catedral. “Na noite de 21 de janeiro de 1661, alguns malandros de Christ Church” [135] pegaram todos os novos sobrepelizes entregues aos coristas, atiraram-nos “em uma latrina comum pertencente ao Peckwater Quadrangle e, lá, mergulharam-nos com longas varas nos excrementos. No dia seguinte, descobertos, foram retirados e lavados; contudo, o decano e os cônegos ficaram tão furiosos que foram a público protestar, dizendo que, se soubessem quem era a pessoa ou pessoas que haviam cometido o ato, elas não somente perderiam seus cargos e seriam expulsas da universidade, como teriam também suas orelhas cortadas no mercado. Os presbiterianos adoraram de coração o acontecido, riram com vontade e alguns, na minha presença, afirmaram que, se soubessem quem era o responsável por tal ato heroico, oferecer-lhe-iam uma gratificação de estímulo.”

É claro que o instinto de insistir na pureza doutrinária e, na verdade, o de perseguir não se encontravam, de modo algum, extintos. O *Livro de Orações* oficial inglês de 1662 fazia poucas concessões aos escrúpulos puritanos; a Lei de Uniformidade enfatizava a importância do bispo monárquico; e o “Código de Clarendon” dificultava a vida de todos os que se recusassem a aceitar o tipo estatutário de cristianismo. [136]

Dificultava, mas não impossibilitava. O anglicanismo, com efeito, tinha abandonado a tentativa de incluir a todos, e havia aceitado a ideia de um corpo dissidente em seu seio. A busca de unidade terminara em fracasso, e uma sociedade plural viera à luz. O afastamento do fanatismo fora lento, mas contínuo e, em última instância, irresistível. Um respeito contrafeito, mas crescente, foi surgindo com relação à opinião particular em assuntos religiosos. Não se defendia mais, nem mesmo em tese, que o príncipe determinasse tudo. A Paz de Vestfália, de 1648, assinalou de fato o fim do *cuius regio, eius religio*. Quando, na década de 1680, Jaime II tentou conduzir

a Inglaterra de volta à sua fé católica, foi obrigado a se afastar, sendo substituído por um soberano apoiado pelo Parlamento. [137]

A Revolução Gloriosa, de 1648, mergulhou a Igreja Anglicana em total confusão ideológica, da qual o utilitarismo puro era a única saída possível. Sete bispos haviam desafiado Jaime II, abandonando, assim, sua doutrina de não resistência a um rei *de iure*, de indicação divina. Mas, em seguida, cinco deles recusaram-se a jurar fidelidade a um monarca *de facto*, indicado pelo Parlamento. Onde estava a consistência? A maioria dos anglicanos preferiu ser pragmática; o arcebispo Sharp, de York, repudiou os não juradores com desdém: “que humor irresponsável, criar uma ruptura e um cisma na Igreja, por uma mera questão de Estado.” Daí ter-se seguido a primeira Lei de Tolerância; e, posteriormente, com o estabelecimento da coroa, por mera conveniência constitucional, sobre um monarca protestante de confiança, as ideias de direito divino e de rei pontifical foram tácita e totalmente abandonadas. A década de 1660 assistira ao primeiro indício de divórcio entre religião e ciência; agora, eram a religião e a política que começavam a se apartar. Em 1718, o Parlamento rejeitou a Lei do Cisma e a Lei de Conformidade Ocasional; a Lei de Aquietamento e Estabelecimento de Corporações permitiu que os dissidentes mantivessem determinados ofícios; e, a partir de 1727, as Leis de Indenização anuais liberaram os sectários da maior parte de suas incapacitações. Por conseguinte, já não era mais possível impor, por lei, o comparecimento de quem quer que fosse à igreja aos domingos; assim, o cristianismo deixou de ser, na Inglaterra, uma sociedade compulsória. E, no rastro dos dissidentes, os católicos foram lentamente saindo para o espaço aberto de novo.

Dessa forma, por fim, a terceira força erasmiana começou a se infundir na sociedade e a transformá-la de dentro para fora. Não houve vitórias espetaculares — apenas um afastamento contínuo do fogo e da espada. Mas com ele, necessariamente, verificou-se uma reconstrução das bases intelectuais e sociais da crença cristã. A ideia da sociedade total compulsória

de fé fora uma combinação do sistema agostiniano de pessimismo cristão e das demandas da economia agrária da Alta Idade Média na Europa Ocidental, tal como elaborada por Gregório Magno, S. Benedito e seus sucessores. O abandono da coação e a emergência de uma economia comercial tornaram obsoleto o antigo sistema, tal como Erasmo previra, e criaram a necessidade de se desenvolver um novo, nas linhas por ele esboçadas. O século de conflito religioso, caça às bruxas e perseguição só fez postergar sua aceitação geral: suas raízes já se encontravam estabelecidas com firmeza na Renascença. O que parecera desafiador, e até perigoso, no século XVI, começou a assumir rapidamente, após o divisor de águas de 1640-60, ares de senso comum. Exemplo ilustrativo é o de *sir* Walter Raleigh, denunciado ao Conselho Privado (*Privy Council*),^[138] na década de 1590, por ter desafiado um clérigo, em uma conversa particular após o jantar, a apresentar uma definição racional da palavra “alma”. Esse tipo de coisa o levou a ser acusado de ateísmo. O que Raleigh estava tentando fazer, é claro, era conciliar religião e razão, não nos termos metafísicos de um acadêmico como Aquino, mas no mundo real do conhecimento e descobertas renascentistas. Para Raleigh, as verdadeiras evidências de Deus encontravam-se na própria natureza, o que, como assinalou em sua *História do Mundo*, reforçava de forma espetacular a revelação das Escrituras:

Por meio de Sua própria palavra, e por meio deste mundo Visível, Deus é percebido pelos homens; essa é também a linguagem compreendida do Todo-Poderoso, concedida a todas as suas criaturas, cujos Caracteres Hieroglíficos são as estrelas inumeráveis, o sol e a lua, escritos nos grandes volumes do firmamento: escritos também na terra e nos mares, pelas letras de todas as criaturas vivas, e plantas, que ali habitam e residem.

Essa esplêndida metáfora do mundo natural, regido por leis averiguáveis pela razão, funcionando como testemunha permanente, ainda que

silenciosa, da verdade cristã de Deus, estava solidamente estabelecida nas mentes de muitos intelectuais do Ocidente no fim do século XVII, como base de um novo sistema de apologética. Na Inglaterra, esses homens em geral eram membros da *Royal Society*. Não traziam seus debates religiosos para a arena científica, mas ansiavam por encontrar, na ciência, provas para a religião. Muitos pertenciam a ordens, traçando um sensato caminho intermediário entre o calvinismo estrito e a Igreja Alta. [139] Nos círculos universitários, sobretudo em Cambridge, caracterizavam-se como neoplatonistas; dentro da Igreja, como latitudinários. Gilbert Burnet, um deles, resume o grupo de Cambridge da seguinte forma:

Declaravam-se contra a superstição, de um lado, e o entusiasmo, do outro. Amavam a constituição da Igreja e da liturgia, e conseguiam viver bem sob seu comando. Contudo, não consideravam ilegítimo viver de qualquer outra forma. Desejavam que as coisas se tivessem desenrolado com maior moderação. Ademais, continuavam mantendo uma boa correspondência com quem deles diferia em opinião, permitindo uma grande liberdade em termos de filosofia e divindade.

Para esses homens, cultos, urbanos, atualizados, constitucionalistas na política, a religião era senso comum. Os dias de perseguição haviam terminado. Todas as pessoas viriam a Deus naturalmente; bastava que a gritaria e a matança parassem e a voz da razão fosse ouvida. A razão reforçava a fé. O melhor aliado da teologia era a filosofia natural. Podia-se ver Deus em e por meio de sua criação. Nas palavras de John Smith: “Deus criou o universo e todas as criaturas nele contidas como incontáveis espelhos em que pudesse refletir toda a sua glória (...) neste mundo exterior podemos ler os encantadores personagens da bondade, poder e sabedoria Divinos.” Joseph Glanvill, prior de Bath, pensava que “o poder e sabedoria e bondade do Criador apresentam-se na ordem e acabamento admiráveis da

criação”. A existência de Deus podia, assim, ser demonstrada; erguiam um padrão razoável de crença e mostravam, em seguida, que a revelação das Escrituras coincidia com ele — por exemplo, Edward Stillingfleet, bispo de Worcester, provou que a história mosaica estava em conformidade com os cânones da razão. Como Erasmo, acreditavam que os credos essenciais eram poucos e simples — a razão constituía o corretivo para a superstição romana e o dogmatismo excessivamente confiante dos presbiterianos. Como Erasmo, tinham interesse na moral, não na teologia. Tillotson, arcebispo de Cantuária, insistia em que “o grande objetivo do cristianismo é a reforma da natureza dos homens”. Havia uma grande ênfase na ética, no dever, nas boas obras, mas tudo a ser conduzido com espírito de moderação. O fanatismo, de qualquer tipo ou forma, era o inimigo. O conhecimento, o amigo. A fé cristã seria iluminada pelos *insights* frescos das novas descobertas, desde que os cientistas tivessem uma postura reverente. Robert Boyle e Isaac Newton concordavam que a natureza mostrava a ordem e a beleza de Deus; John Ray^[140] adotava o mesmo raciocínio, com base nas evidências que encontrara na estrutura de plantas e animais.

Era ponto pacífico que Deus havia criado o universo de modo completamente científico e racional, dotando-o de leis imutáveis. O que, então, Deus fazia hoje? Isso era mais difícil. Tanto calvinistas quanto católicos pensavam que Deus interferia constantemente, os primeiros na realização de seus planos predestinados de salvação e danação, os segundos em resposta à oração e às solicitações da corte celestial. Entretanto, os racionalistas cristãos não apreciavam a ideia de um Deus ativo: ela levava à superstição e ao “entusiasmo”. Preferiam a imagem do relógio: Deus o fizera, dera-lhe corda e deixava funcionar. Segundo Newton, Deus mantinha o mecanismo em bom funcionamento e impedia o acontecimento de alguma catástrofe espacial. Para Boyle, Deus não deixava que o mundo se desintegrasse. Todos concordavam que o conhecimento científico constituía um poderoso agente contra o ateísmo: Boyle, com efeito, instituiu uma

cátedra de palestras em defesa da verdade cristã, e seu primeiro ocupante, Richard Bentley, valeu-se da física newtoniana para refutar aqueles que asseveravam não haver Deus algum. [141]

O sistema agostiniano se mantivera por mais de mil anos. Qual o tamanho da força de seu substituto? Vamos examinar um pouco mais de perto seu intérprete mais plausível e influente, John Locke. Locke era, sob muitos aspectos, adequado para criar uma filosofia ética para um sistema capitalista emergente. Havia nascido em 1632, em Somerset. Seus pais eram puritanos de classe média, mas ele era jovem o suficiente para ter escapado da grande era de “conversão” e frenesi. Seu pai era um misto de advogado, juiz de paz e comerciante; sua mãe também vinha do comércio. Locke estava concluindo seus estudos em Christ Church (1658), associou-se a Robert Boyle em suas pesquisas químicas, formou-se médico, foi eleito para a *Royal Society* e ingressou na política e na vida pública como médico pessoal do conde de Shaftesbury — salvou-lhe a vida usando um tubo de prata para drenar seu fígado infectado. Partilhava do trabalho de Shaftesbury no Departamento de Plantações e Comércio, partindo mais tarde com ele para o exílio na Holanda. Retornou após a Revolução Gloriosa, em 1688, e, durante os cerca de seis anos seguintes todas as suas principais obras foram publicadas. Passou seus últimos anos (morreu em 1704) em uma propriedade rural perto de Epping Forest, como hóspede de lady Masham, esposa de um baronete do Parlamento; tinha, ali, mais de cinco mil livros. Afirmava ter lido romances em sua juventude e, sem dúvida, escreveu algumas cartas de amor. Era, porém, uma alma realmente prosaica, ou ao menos tornou-se uma. Prudente, amante do dinheiro, avesso a riscos, calculista, inemotivo, contundente e legalista, não tinha o menor interesse no idealismo religioso. O êxtase não era para ele. Desejava, por assim dizer, um sólido contrato comercial com a Divindade, uma política de seguro espiritual sem lacunas, um sistema que funcionasse na prática e resistisse às averiguações persistentes de um cavalheiro cabeça-dura como ele.

Dentro dessas limitações emocionais, Locke tinha uma personalidade fortíssima, e, sob certos aspectos, perfeitamente adequada à construção de uma base de crença sólida. No cristianismo, acima de todos os demais sistemas religiosos, há uma ligação absoluta entre fé e verdade. As duas se identificam, e qualquer interferência com a verdade é imoral. Essa era a mensagem de S. Paulo, algo que Locke não somente compreendia como concordava por completo, muito embora lhe faltasse a paixão do apóstolo. Locke considerava inútil a teologia tradicional, por não ter a verdade como preocupação fundamental. Expôs esse ponto de forma majestosa em seu *Ensaio Acerca do Entendimento Humano* (1691):

Aquele que se dedicar com seriedade à busca da verdade deve, antes de mais nada, munir sua mente de uma dose de amor por ela. Pois aquele que não amar a verdade não envidará grandes esforços para atingi-la; tampouco se importará ao perdê-la. Não há ninguém na comunidade do aprendizado que não se confesse um amante da verdade; e não há criatura racional que não entenderia mal ser considerada de outro modo. Ainda assim, com tudo isso, pode-se de fato dizer, há muito poucos amantes da verdade por si mesma, até entre aqueles convencidos de o serem. Como um homem poderá saber se o é a sério é uma investigação digna de ser empreendida: e creio haver uma característica sua infalível — a saber, a não apresentação de qualquer proposição com segurança superior à da garantia oferecida pela prova sobre a qual se ergue? Quem quer que ultrapasse essa medida de assentimento, claro está, não recebe a verdade por amor a ela; não ama a verdade por si mesma, mas por algum fim oblíquo.

Era, com efeito, uma metodologia rigorosa. Locke queria dizer que o cristianismo deveria ser submetido aos mesmos testes rigorosos de qualquer proposição científica; foi isso que, de modo geral, procurou fazer em *The*

Reasonableness of Christianity (*A Razoabilidade do Cristianismo*, 1695). Ele não via a existência de Deus, ou melhor, a necessidade de demonstrá-la, como o verdadeiro problema — naquela época, praticamente ninguém negava de todo a existência da divindade. A seu ver, a física newtoniana tornava inevitável a existência de um criador. Causas exclusivamente materiais “jamais poderiam ter tal ordem, harmonia e beleza que se encontram na natureza”. E acrescenta: “as marcas visíveis de sabedoria e poder extraordinários aparecem com tamanha clareza em todas as obras da criação que nenhuma criatura racional que reflita com um mínimo de seriedade a seu respeito terá como se esquivar da descoberta de uma divindade.” No entanto, para Locke o argumento da criação não era a prova definitiva, baseada em causalidade. Uma mente, ou pelo menos a mente humana, não poderia ter sido gerada por uma causa exclusivamente material. Daí a causa de nossa existência ter de estar em um “ser cogitativo”, que, como tem de ser adequado à produção de todas as perfeições que possam vir a existir depois, precisa incluir sabedoria e poder infinitos.

Locke não encontrou dificuldades para provar, por meio da razão, a existência de Deus; contudo, considerava essa a única verdade doutrinária passível de tal demonstração. A razão não poderia provar, por exemplo, a imortalidade da alma; todo o restante da fé cristã baseava-se, portanto, na revelação. Por outro lado, o fato histórico da revelação era, em si mesmo, razoável. “A razão é a revelação natural, por meio da qual o Pai eterno de luz e fonte de todo o conhecimento comunica aos homens a parcela da verdade que deixou ao alcance de suas faculdades naturais; a revelação é a razão natural ampliada por um novo conjunto de descobertas, comunicadas por Deus de forma imediata e das quais a razão extrai a verdade pelo testemunho e provas de sua origem divina. Assim, aquele que afastar a razão para abrir espaço para a revelação apagará a luz de ambas.” Entretanto, somente a razão proporciona conhecimento — revelação nada mais que crença provável. Se uma verdade for trazida à luz tanto pela razão quanto

pela revelação, a razão, portanto, prevalece: e, caso a razão e uma afirmação de revelação entrem em conflito, a razão mais uma vez prevalece e a afirmação de revelação tem de ser rejeitada. Pois, se não confiarmos na razão aqui, não podemos confiar nela em nenhum outro lugar, o que impossibilitaria a validação e interpretação das doutrinas das Escrituras. Por outro lado, a revelação pode oferecer verdades que a razão, sem auxílio, não consegue; e, caso a revelação indique uma doutrina que a razão, em si, consideraria improvável (mas não mais que isso), deve-se, então, confiar na revelação.

Onde, pois, esse processo de validação deixa a crença cristã? No que se poderia chamar de mínimo irredutível erasmiano. Locke distingue a doutrina essencial da não essencial. Em *The Reasonableness of Christianity*, ele se propôs a identificar o essencial, concluindo que a única crença necessária e suficiente para a salvação era a de que Jesus é o Messias e o Filho de Deus. Pode-se alegar que os Atos e Epístolas demandam mais; Locke, porém, citava o Evangelho de S. João (posterior a eles, segundo a crença geral), que confirmava os demais evangelhos na exigência apenas da crença central básica. É a demonstração de Locke de que apenas esse dogma é necessário que confirma, de forma satisfatória ao menos para ele, que o cristianismo é uma religião de razão e senso comum, porque viabilizado pela simplicidade. O fato de Jesus ser o Filho de Deus constitui “uma proposição clara e inteligível; e o Deus todo misericordioso parece, aqui, ter consultado os pobres deste mundo e a maior parte da humanidade. São itens passíveis de compreensão pelo homem trabalhador e iletrado. É uma religião adequada às capacidades vulgares e ao estado da humanidade neste mundo, destinada ao trabalho e à fadiga. Os escritores e debatedores da religião enchem-na de sutilezas e cobrem de conceitos que convertem em suas partes necessárias e fundamentais, como se não houvesse outro caminho para a Igreja que não a academia ou o liceu. A maior parcela dos

seres humanos não dispõe de tempo livre para o aprendizado e a lógica e as distinções de alto refinamento das escolas”.

Eis, de fato, um argumento que Erasmo, que queria o lavrador cantando os salmos ao trabalhar, teria apreciado. E que, claro, punha abaixo, de um só golpe, os oponentes dos latitudinários dos dois lados do espectro. Naturalmente, como anglicano, Locke não negava as demais doutrinas. Em suas *Vindication* e *Second Vindication*,^[142] defendeu-se das acusações de deísmo ou unitarismo. Todavia, insistiu em que, uma vez afastados de sua definição do que era absolutamente essencial, teríamos de criar a nossa própria, sem o auxílio da razão como “árbitro e isentivo” — produzindo, assim, nosso próprio corpo doutrinário, típico de todos os sistemas “instituídos por pessoas ou partidos específicos como a medida justa da fé dos homens”.

Locke alegava que era justamente porque os homens haviam rompido com sua definição mínima, fundamentada na razão, que a Europa havia submergido em confusão, divisão e guerra religiosa. Quando jovem, ele recorrera a esse raciocínio como argumento em favor da imposição da uniformidade. O exercício do julgamento privado em questões religiosas leva à “disposição para a violência e crueldade” e “transforma-se em facções e tumultos perigosos”, sobretudo “entre um povo pronto a concluir que Deus foi desonrado em cada pequeno desvio do modo de adorar que ou a educação ou o interesse tornaram sagrado a seus olhos e que, portanto, deveria vindicar a causa divina de espadas em punho”. Nos trinta anos que se seguiram, contudo, mudou completamente de ideia. Jamais anuiria com a tolerância com relação aos católicos, já que os via como uma ameaça política e militar ao Estado que nada tinha a ver com verdade religiosa; tampouco aprovaria os ateus, pois constituíam uma afronta à sociedade: “o afastamento de Deus, ainda que apenas em pensamento, a tudo dissolve.” Todavia, dentro de um amplo espectro de crenças, ele descobriu que, na prática, era mais sensato permitir a cada qual pensar por si. A perseguição não funcionava —

bastava ver o *Código de Clarendon*, que levou pessoas, não raro gente de valor, a emigrar, como ele descobriu em sua experiência no Departamento. No exílio, ficou muito impressionado com os arminianos holandeses. Com efeito, a vida e filosofia de Locke ilustram o poder que as alas liberais (e, em geral, perseguidas) dos três grupos principais — católicos, luteranos e calvinistas — acabaram por exercer: foi a fusão de sua experiência, senso comum e força mental que gerou o Iluminismo.

Tendo abandonado a coação, Locke caiu naturalmente em uma atitude erasmiana, para a qual trouxe os poderosos argumentos de ordem comercial característicos de sua própria abordagem. “Não posso ser salvo por uma religião em que não confio.” “O cuidado com a salvação de cada homem cabe apenas a si mesmo.” A perseguição só poderá lograr êxito com homens de vontade fraca; seu efeito, então, é a hipocrisia. Uma Igreja é uma associação voluntária, e suas regras têm de ser feitas “por seus próprios membros, ou por aqueles que forem por estes autorizados para tanto”. A única sanção é a expulsão. A crença forçada não pode ser parte do contrato civil de governo, visto que homem algum deve consentir em ceder a terceiros o cuidado de sua própria salvação. Força significa guerra, ao passo que “os governos moderados estão sempre tranquilos e seguros”. Ademais, os pontos em debate são quase sempre questões menores, se considerados sob a perspectiva adequada: “em sua maioria, são coisas dessa frivolidade (...) que semeiam uma rivalidade implacável entre irmãos cristãos, que se encontram todos de acordo quanto à parte substancial e realmente fundamental da religião.” Além disso, o vício constituía um mal muito maior que a dissensão — era a eliminação da imoralidade que deveria preocupar a Igreja.

Aqui, exatamente como Erasmo, Locke chega ao cerne do problema. O que importa não é tanto a crença de cada um, mas seus atos. O cristianismo guarda relação com a moral, não com o dogma. O que fez de Locke um pensador de influência quase imediata — não somente na Inglaterra, mas

em todo o mundo civilizado — foi o fato de evitar as abstrações recorrendo à linguagem e à mentalidade do contrato comercial. A vida, inclusive a religiosa, era composta por uma série de barganhas. Uma vez compreendida corretamente a aritmética moral, o resultado beneficiaria a todos os envolvidos — nós, Deus, nossos vizinhos. Assim como razão e fé eram idênticas, da mesma maneira coincidiam, em última instância, a bondade e os interesses privados. Locke preocupou-se em mostrar que o cristianismo fazia tanto sentido neste mundo quanto no próximo; e o melhor modo de fazê-lo seria demonstrando a necessidade da moral cristã para a felicidade. Sua ética é prática, tendo sido elaborada, de forma bastante prosaica, a partir de sua própria experiência. O próprio Locke sofreu, sem dúvida, uma grande influência de Thomas Hobbes, pensador severo e rigoroso. Hobbes, ateu, conseguiu tornar sua filosofia inaceitável para quase todas as categorias de opinião, fossem de ordem religiosa ou política. Daí o cauteloso Locke não citá-lo; não obstante, Hobbes penetrou o pensamento ético de Locke, e, em seus manuscritos inéditos, há uma declaração de ética pessoal que reflete à perfeição o hedonismo de Hobbes: “assumirei a tarefa de buscar a satisfação e delícia e evitar o desconforto e inquietação (...). Mas, aqui, é preciso tomar o cuidado de não me iludir, pois, caso prefira o prazer efêmero ao duradouro, ficará evidente que estarei estorvando minha própria felicidade.” E, mais uma vez: “a bebida, o jogo e as delícias do vício me farão esse mal, não apenas por desperdiçarem meu tempo, mas por, com positiva eficácia, porem minha saúde em risco, lesarem meus membros, imprimirem maus hábitos, reduzirem minha estima e introduzirem um tormento duradouro e contínuo em minha consciência.”

Para Locke, pois, a moralidade não passava da busca prudente e a longo prazo da felicidade. O cristão, como um bom mercador, abstinha-se do prazer presente para investir em recompensas mais substanciais, se adiadas. Reconhecia que nem todos os mandamentos cristãos podiam ser demonstrados pela razão: “trata-se de tarefa demasiado árdua para a razão,

sem qualquer auxílio, instituir a moralidade em cada uma de suas partes”; e, ainda que o fizesse, a humanidade poderia “dar-lhe ouvidos ou ignorá-la como bem entendesse, ou como melhor conviesse a seus interesses, paixões, princípios ou humores. Não seria coagida”. Assim, conclui Locke: “tal foi a lei moral que Jesus Cristo nos ofereceu por revelação no Novo Testamento (...). Aqui, a moralidade dispõe de um padrão certo que a revelação testemunha, e a razão não pode contradizer nem questionar; mas ambas, juntas, reafirmam sua origem em Deus, o grande legislador.” Por que os homens, motivados pelo amor ao prazer e pelo medo da dor, obedeceriam aos comandos de Deus? “Porque Deus, que tem o poder da vida eterna e da morte, exige-o de nós.” A verdadeira fundação de sua moralidade só pode ser “a vontade e lei de um Deus que vê os homens no escuro, tem em suas mãos recompensas e punições e possui poder suficiente para chamar a prestar contas o mais orgulhoso infrator”. Guardamos a lei porque é de nosso interesse a longo prazo. A consciência não é guia, não sendo “nada além de nossa própria opinião ou julgamento”. Daí as filosofias pagãs, por mais admiráveis que fossem, serem ineficazes. Os homens pautam seus atos, na prática, conforme “a probabilidade de lhes alcançarem felicidade ou desgraça das mãos do Todo-Poderoso”. A ética não funcionaria sem Céu e Inferno; é a sua existência que confere ao cristianismo sua eficácia exclusiva como religião:

Os filósofos [pagãos] mostraram, de fato, a beleza da virtude (...), mas, deixando-a intocada, muito poucos estavam dispostos a esposá-la. A maioria não lhe recusaria sua estima e comenda, mas ainda assim dava-lhe as costas, abandonando como um par inadequado. Mas, então, tendo sido depositado em seu lado da balança “um extremo e imortal peso de glória”, o interesse volta a rondá-la e a virtude constitui agora, visivelmente, a aquisição mais enriquecedora e, de longe, a melhor barganha.

Com a visão do Céu e do Inferno diante dos olhos, os homens sensatos rejeitavam os prazeres e vícios de curto prazo e investiam na eternidade. “Sobre essas e somente essas bases a moralidade assenta-se com firmeza, podendo desafiar toda a competição.” Assim Locke concluiu seu sistema religioso.

Talvez o uso brutal da lógica mercantil por parte do filósofo, bem como sua terminologia de mercado acionário, nos choque. Nada indica que alguém tenha tido essa reação, na época. Dadas as circunstâncias, a argumentação de Locke foi elaborada com impressionante habilidade. Raras vezes em sua história o cristianismo foi apresentado com maior eficácia para um grande número de pessoas. Ele não somente atualizou o cristianismo como fez dele a religião do futuro, já que o capitalismo, como forma visível e abrangente de sociedade, estava dando apenas seus primeiros passos; o cristianismo racional e utilitário cresceria com ele. Após o divisor de águas de 1640-60, de fato, tinha havido um risco real de que a reação às guerras religiosas e o abandono forçado de muitos dos objetivos e premissas por que elas foram travadas levasse a uma rápida dissolução da própria fé cristã. A obra de Locke, ao cristalizar e capturar um clima e muni-lo de uma lógica simples e transparente, possibilitou a rejeição dos erros do passado e um recomeço; assim, prolongou a vida do cristianismo, como religião de massa das sociedades avançadas, por mais de dois séculos.

Essa realização muito considerável, porém, foi comprada por um preço. Ou, melhor, por vários preços. Locke reduzira o dogma ao mínimo absoluto. De certa forma, era a ausência de uma pesada superestrutura teológica, com sua tendência intrínseca a se ampliar indefinidamente, que tornava o sistema lockiano tão aceitável. Mas, em outro sentido, era sua vulnerabilidade. Ele poderia, com a mesma facilidade, ser totalmente despojado de seu caráter cristão e descambar para o mero deísmo. Em alguns casos, foi o que aconteceu. O risco, na verdade, já existia antes de Locke. Lorde Herbert, de

Cherbury, irmão do religioso e poeta anglicano George Herbert,^[143] reduzira o cristianismo a cinco proposições simples; a contração foi levada mais longe por Charles Blount, que considerava superstição a maior parte da Revelação e tinha Cristo em conta de pouco mais que um taumaturgo pagão.^[144] Os clérigos latitudinários, é claro, não iam tão longe. Entrementes, os sermões de homens como Tillotson^[145] salientavam a ética e os deveres e advogavam a razão, ignorando a teologia quase que por completo. Bem no início do século XVIII, graças, principalmente, a Locke, formas essencialmente não cristãs de crença — vinculadas, é claro, a sistemas éticos racionalizados — começaram a se insinuar em direção à área de tolerância e respeitabilidade; além disso, o processo tendeu a se desdobrar de maneira muito mais acelerada na França (como logo veremos), onde não havia nenhum espaçoso hotel anglicano para acomodar os viajantes religiosos.

Logo o sistema de Locke, como ética funcional para uma sociedade moderna, tornou-se absolutamente dependente de recompensas e punições. E se a crença nas recompensas e punições minguasse, como já vinha ocorrendo em outros departamentos da teologia? A insistência na razão tornava particularmente frágil essa interpretação da eternidade. O conceito de Céu não poderia ser submetido com facilidade a um ataque racional, simplesmente porque os teólogos nunca haviam conseguido defini-lo de maneira concreta. Por outro lado, como lhe faltava uma definição, tampouco dispunha de uma plausibilidade real no mecanismo de recompensas e punição. Então, e se a própria eternidade fosse renegada? Uma geração depois da morte de Locke, era exatamente o que alguns pensadores estavam fazendo, impunemente. David Hume^[146] foi notável — não único.

O verdadeiro perigo, porém, provinha do emprego da argumentação racional para solapar a eficácia do Inferno como obstáculo. A visão cuidadosamente elaborada do Inferno fora acrescentada muito cedo ao corpo cristão, e as autoridades sempre a consideraram um elemento vital

para a manutenção da moralidade cristã. Mesmo os pensadores céticos com relação ao papel desempenhado pela punição física no Inferno, ou mesmo à sua existência, achavam ser correto que os crentes em geral fossem estimulados a temê-lo. Orígenes, como já comentamos, acreditava na possibilidade de, em última instância, todos serem salvos, mas acrescentou (em sua obra *Contra Celsum*) que “ir além não é expediente com relação àqueles que são, com dificuldade, impedidos, mesmo que por medo da punição eterna, de afundar em algum grau de depravação e nas correntes de mal resultantes do pecado”. A Igreja mais tarde determinou que o ceticismo de Orígenes, em si, fora equivocado, com o Concílio de Constantinopla (543) insistindo: “quem quer que diga ou pense que a punição dos demônios e dos perversos não será eterna, que ela terá fim (...) que seja anátema.” Entre Agostinho e a Reforma, somente o irlandês João Escoto Erígena, no século IX, negou positivamente um Inferno eterno ou mesmo material, substituindo a desgraça infligida pela angústia da consciência; e ele não achava que seu ponto de vista devesse ser ensinado no âmbito pastoral. Entre alguns poucos teólogos havia a teoria da dupla verdade, que admitia uma atitude mais qualificada em círculos privados, mas insistia em todos os horrores para consumo público. O próprio Lutero era de opinião que a doutrina do Inferno não deveria ser discutida com intelectuais, mas apenas com pessoas de piedade simples e profunda. Esta foi, ou pareceu ser, uma admissão de fraqueza; contudo, a Confissão Luterana de Augsburg (1530), artigo 17, determina a crença ortodoxa no Inferno: “Cristo (...) dará aos devotos a vida eterna e alegria perpétua, mas condenará os ímpios e demônios à tortura sem fim. Condena os anabatistas, que defendem a ideia de que haverá um fim ao castigo dos danados e dos demônios.” A posição anglicana oficial, em termos gerais, era similar (muito embora a declaração de Augsburg, artigo 42 da coletânea de 1552, não conste dos 39 artigos elisabetanos. [147]

Na prática, pois, os teólogos haviam insistido na ideia de Inferno e se empenhado ao máximo para deixá-la bem clara para os cristãos, retratando-o nos termos mais vívidos possíveis. Os escritores pastorais eram muito mais específicos a respeito do Inferno que do Céu; escreviam como se tivessem estado lá. Os três grandes doutrinadores medievais — Agostinho, Pedro Lombardo e Aquino — insistiam em que as penas infernais eram tanto físicas quanto mentais e espirituais, e fogo de verdade tomava parte dos tormentos. Segundo a teoria geral, o Inferno incluía toda e qualquer dor horrível que a imaginação humana fosse capaz de conceber, além de uma infinita variedade de outras. Para Jerônimo, o Inferno era como uma imensa prensa de lagar. Para Agostinho, era habitado por ferozes animais comedores de carne, que despedaçavam os humanos lenta e dolorosamente, sendo eles mesmos imunes às chamas. Sto. Stephanus Grandinotensis furtou-se ao problema da imaginação dizendo que as dores do Inferno eram tão indizíveis que, se um humano chegasse a figurá-las, cairia instantaneamente morto de terror. Eadmer enumerou 14 dores específicas sofridas no Inferno. Adam Scotus ameaçou os praticantes da usura de serem fervidos em ouro derretido. Muitos escritores referem-se a um espancamento contínuo com martelos de bronze em brasa. Richard Rolle, ^[148] em *Stimulus Conscientiae*, afirmou que os danados rasgavam e comiam sua própria carne, bebiam o fel de dragões e o veneno de vespas e sugavam cabeças de víboras; suas camas e roupas consistiam em “horríveis vermes venenosos”. Segundo outro especialista, os condenados seriam alimentados com pão embolorado, acompanhado de uns poucos goles de água malcheirosa. Os escritores (e pintores) germânicos eram os mais enérgicos na descrição dos tormentos físicos. Diziam que cem milhões de almas danadas seriam espremidas em cada milha quadrada do Inferno, sendo tratados, pois, “como uvas em uma prensa, tijolos no forno, sedimento de sal em um barril de peixes em salmoura, ovelhas em um matadouro”. Os franceses preferiam dores psicológicas mais sutis. Segundo Bridaine, quando os condenados

indagavam as horas, uma voz respondia: “eternidade”.^[149] Não havia “relógios no Inferno, nada além de um tique-taque interminável”.

A maioria dos escritores salientava a dor da perda; Aquino, além disso, acreditava que a satisfação ocasionada pelo testemunho dos sofrimentos dos condenados era um dos prazeres do Céu: “*sancti de poenis impiorum udebunt*.” Essa ideia desagradável foi aprimorada e defendida com grande tenacidade ao longo de vários séculos, e era um dos pontos em comum entre calvinistas e católicos. Os pregadores escoceses, em particular, entendiam as dores do Inferno como uma fonte de satisfação. Thomas Boston trovejou: “Deus não se apiedará deles, mas rirá de sua calamidade. O grupo de justos no Céu irá todo se regozijar com a execução do julgamento de Deus, e cantará enquanto o estrangulamento instaurar-se para sempre.” Assegurou-se a outra congregação escocesa que “as necessidades teológicas da Expição implicavam que o Filho tenha suportado uma dor infinita em virtude da cólera vingativa de Deus (...) pura ira, nada além de ira: o Pai adorou vê-lo morrer”. Pelo menos alguns dos contemporâneos de Locke chegaram ao ponto de alegar que os condenados talvez tivessem sido criados antes para completar a alegria celestial. Assim, William King especulou, em *De Origina Mali* (1702): “a bondade e a felicidade dos abençoados será confirmada e aprofundada por reflexões surgindo naturalmente dessa visão da desgraça sofrida por alguns, o que parece ser um bom motivo para a criação desses seres que enfrentarão o tormento final, bem como para o prosseguimento de sua existência miserável.”

Entretanto, com o século XVIII, essa gigantesca superestrutura de terror imaginativo tendeu a ruir sob seu próprio peso. O conhecimento científico tornou rematadamente implausível grande parte do mecanismo do fogo infernal — a primeira objeção às tentativas de visualizar as punições divinas. O “cristianismo razoável” precisava do Inferno como o grande impedimento, mas achava desarrazoada a ideia de um Deus furiosamente vingativo: o Inferno permanecia, mas precisava, por assim dizer, ser um

pouco esfriado. Com plateias sofisticadas, os pregadores tendiam a se proteger do possível ridículo, e evitavam o tópico. Com efeito, Alexander Pope^[150] costumava contar a história do decano que, pregando em Whitehall, disse que, caso sua congregação não “se dignasse a dar a suas vidas um novo começo, sem dúvida iriam para um lugar cujo nome ele não julgava adequado mencionar naquela audiência refinada”. E, por certo, ao menos alguns latitudinários consideravam inaceitavelmente antiético que uma punição eterna tocasse aqueles cujas faltas necessariamente haviam sido cometidas no curso do tempo. Era verdade que “eterno” era uma ameaça das Escrituras; porém, Tillotson, pregando diante da rainha Anne, alegou que Deus não estaria faltando com sua palavra caso deixasse de cumprir sua promessa de punição eterna, já que a vingança, ainda que justificada nesse caso, não era compulsória. O fogo infernal eterno era para as classes mais baixas e, até certo ponto, também para as médias. Em *De Statu Mortuorum* (1720), Thomas Burnet adotou uma posição fortemente contrária à punição eterna, mas salientando que somente a doutrina tradicional deveria ser divulgada para as pessoas comuns. Isso teria sido considerado heresia ao norte do Tweed, ou, da mesma maneira, do outro lado do Canal.^[151] Os católicos aprendiam que quem duvidasse do Inferno tê-lo-ia como seu destino. Dom Sinsart faz uma colocação típica em *Défence du dogme catholique sur l'éternité des peines* (*Defesa do dogma católico sobre a eternidade das penas*, 1748): “(...) o sistema que limita a punição na próxima vida foi concebido unicamente por corações viciosos e corruptos (...) uma boa consciência não tem por que arquitetar subterfúgios a respeito de uma questão que não lhe diz respeito. É, pois, a crime, crime teimoso, que tal opinião deve sua existência.” Muitos anglicanos partilhavam desse ponto de vista; eram, contudo, confrontados com o problema dos religiosos que o rejeitavam, ao menos no íntimo; a tentativa de manter um padrão duplo, aos poucos, fracassou. Em meados do século, concordava-se amplamente que a crença no Inferno estava menos firme do que até então, e o abaixamento do

fogo infernal foi acompanhado de consequências sociais perceptíveis. Pregando na Universidade de Oxford, em 1741, William Dodwell lamentou: “é inegável que, desde que os homens aprenderam a reduzir sua Apreensão com relação à Punição Eterna, o Avanço da Impiedade e Imoralidade entre nós vem sendo considerável.” As autoridades consideravam o Inferno o mais eficaz obstáculo ao crime; à medida que o temor com relação a ele declinava, portanto, juízes e Parlamento concordaram que as penalidades estatutárias tinham de ser aumentadas. Ao longo do século XVIII e por boa parte do XIX, uma série de leis, estendendo a pena capital a mais de trezentos delitos, procurou reparar as falhas gritantes do sistema lockiano de imposição ética.

Entrementes, o maior problema do cristianismo racional era não fazer nenhum apelo às emoções. Não oferecia incentivos além dos interesses particulares esclarecidos. O elemento de sacrifício e abnegação foi eliminado. A moralidade era apresentada, simplesmente, como uma barganha engenhosa. Nas palavras de Tillotson, “agora estes dois fatores devem facilitar em muito nosso trabalho: uma recompensa considerável à mão e não apenas a esperança, mas a certeza de uma recompensa muito maior depois”. O processo todo podia ser planejado e calculado. A consciência não tinha papel a desempenhar, já que não passava de opinião subjetiva. Assim, o elemento de responsabilidade pessoal viu-se arranhado, e tudo que se precisava fazer para ser salvo era seguir as regras. Isso significava sacrificar todo o sentido da Reforma e retornar, de fato, ao cristianismo mecânico da lei canônica. E o cristianismo mecânico, necessariamente, engendrava uma Igreja corrupta, comandada por um clero de pensamento secular. Foi precisamente o que ocorreu no século XVIII. Em sua ansiedade por evitar fanatismos de qualquer tipo, os cristãos racionais inclinavam-se a despersonalizar a religião e a enfatizar suas formas e instituições, em detrimento de seu espírito. Em tais circunstâncias, uma Igreja estatal está fadada a se corromper. Como na Idade Média, seus bispos tendiam a ser vistos, e a se verem, como funcionários do governo em vez de

ministros sacramentais, e como privilegiados em termos financeiros, não espirituais. O processo foi mais longe na Alemanha luterana, sobretudo na Prússia, onde a Igreja não contava praticamente com nenhum direito independente e o governante dispunha de poderes absolutos sobre todas as formas de atividade religiosa. O sistema desenvolveu-se durante os reinados de Frederico Guilherme I e Frederico, o Grande, até ser finalmente codificado em uma lei do *Landrecht*^[152] prussiano em 1794. O pastor tornou-se uma espécie de funcionário público, que registrava nascimentos, coletava estatísticas, indicava parteiras, anunciava decretos oficiais do púlpito, presidia o tribunal local e era o recrutador oficial para o exército. Na Inglaterra, a situação era muito melhor, já que, na maioria dos casos, os ofícios clericais eram vitalícios. Por outro lado, a patronagem do clero mais alto encontrava-se inteiramente nas mãos do governo, e os bispos se tornaram importante elemento no controle ministerial do Parlamento.

Foi sobretudo *sir* Robert Walpole^[153] quem criou o bispo partidário. Tinha uma expressão especial para os prelados que podiam vir a servir a seus interesses: “ele é mortal.” Em uma carta ao duque de Newcastle, de 6 de setembro de 1723, ele contou como fez de Edmund Gibson, a quem promovera a bispo de Londres, conselheiro do governo *whig*^[154] em assuntos de patronagem eclesiástica:

A princípio, ele era totalmente nolo episcopari. Antes de nos separarmos, percebi que pensava melhor e começava a apreciar a ideia, e, na manhã seguinte, ex mero motu, veio até mim, falou jocosamente, é um mortal, quer ser arrebatado, e expressou abertamente o desejo de que eu escrevesse a meu Lorde Townshend, para que impeça que o rei tome qualquer decisão quanto à disposição dos lugares dos clerks of the closet^[155] e de esmoler-mor.^[156] Desenvolvemos boas relações. Ele tem de ser Papa, e estaria disposto a ser o nosso papa tanto quanto de qualquer outro.

Com frequência, eram os bispos que decidiam o voto na Câmara dos Lordes; Walpole geralmente podia contar com 24 de 26 deles. Afinal, o governo tinha poder de traslado, e os salários variavam entre 450 libras anuais para Bristol até sete mil libras para Cantuária. Assim, os bispos tinham de ganhar seu sustento. Benjamin Hoadley, filho de um mestre-escola de Norwich, era inválido a ponto de só poder pregar de joelhos; entretanto, a subserviência *whig* garantiu-lhe uma ascensão contínua. Na Câmara dos Lordes, podia-se contar com ele até para as tarefas mais desagradáveis, como atacar projetos de lei anticorrupção, e Walpole valia-se dele para a panfletagem em questões tanto seculares quanto eclesiásticas. O governo o ocupava tanto que nunca ia a Bangor, embora fosse seu bispo por seis anos; depois disso foi transferido para Hereford, Salisbury e Winchester, esta valendo cinco mil libras anuais. Era o alvo preferido de críticas dos tóries clericais: “egípcio deísta! Rebelde contra a Igreja! Republicano vil! Apóstata de sua própria ordem! Objeto do desdém e ridículo de todo o reino!”

Entre o clero inferior, os estipêndios apresentavam uma variação imensa. Havia 5.500 benefícios que valiam menos de cinquenta libras ao ano, dos quais 1.200 eram de menos de vinte libras; os curas, dos quais havia multidões, não podiam esperar ganhar mais de trinta libras. Daí as classes superiores agora relutarem em ingressar na Igreja. O bispo de Killala assinalou que isso limitava o valor da patronagem eclesiástica, e instou: “o único remédio é oferecer estímulos extraordinários para pessoas de nascimento e interesse sempre que buscarem nomeações, o que incentivará outros da mesma qualidade a entrar para a Igreja e talvez ofereça, assim, para suas majestades, promoções eclesiásticas do mesmo uso, com finalidades civis.” Não eram somente os votos na Câmara dos Lordes: os capítulos das catedrais costumavam pesar nas eleições municipais, e os clérigos eram amplamente empregados na organização da opinião local. O agente da eleição do duque de Newcastle em Sussex foi o reverendo James

Baker; dedicava-se com tamanho entusiasmo ao proselitismo (em nome dos *whigs*, não do cristianismo) que chegou a interromper uma partida de críquete em Lewes e quase foi linchado pelos espectadores. O arcebispo Secker, de Cantuária, denunciou que “a marca característica da era atual” era “uma aberta e professada desconsideração pela religião”, refletida na “dissolução e desdém dos princípios nas partes superiores do mundo” e “pródiga intemperança e destemor do cometimento de crimes nas inferiores”. Segundo ele, “agora, o cristianismo é criticado e ridicularizado com muito pouca reserva, e sua doutrina, sem nenhuma”. Mas quem era Secker para falar alguma coisa? Foi um comentário puramente político; Horace Walpole^[157] conta que ele havia sido ateu. Seu colega metropolitano John Gilbert, promovido a York no ano anterior (1757), não era um caso melhor em pauta. “Gilbert”, escreveu Walpole, “é composto daquela mistura comum de ignorância, maldade e arrogância (...) Ao saberem da notícia da [sua] promoção, tocaram os sinos de York ao contrário, em sinal de repúdio. Lá, ele abriu sua grande mesa e, em seis meses, consideravam-no o prelado mais cristão que já ocupara aquela sé”. Walpole sintetiza bem a época: “não há combustíveis religiosos no estado de espírito desses tempos. O pontificado e o protestantismo parecem em suspenso. Os métodos do cristianismo foram esgotados e são incapazes de fornecer novidade suficiente para prender a atenção.”

Na Inglaterra, o clero da ordem estabelecida praticamente deixou de constituir uma força proselitizante ou mesmo ativa, conquanto ainda tivesse poder social. As muitas conversações registradas textualmente nos diários de James Boswell^[158] apresentam a melhor espécie de clérigo como culto, em lugar de piedoso. Eram, com efeito, incentivados a desenvolver um interesse polido pelas artes e ciências, a fim de ocupar o tempo. Em 1785, por exemplo, William Paley, arcediogo de Carlisle, apresentou uma recomendação intitulada *Divertimentos Adequados ao Clero*, com base na premissa de que “a vida de um clérigo (...) não proporciona suficientes

estímulos para o tempo e pensamentos de uma mente ativa”. Recomendou a história natural, botânica, experimentos elétricos, o uso de microscópio, química, medição de montanhas e, acima de tudo, a astronomia, “o mais adequado de todos os passatempos para um clérigo”. Com tais ocupações, “não há homem de educação liberal que precise ficar incerto quanto ao que fazer com seu tempo”.

Na Escócia, o colapso do fanatismo foi muito postergado, mas ocorreu, então (ao menos nas grandes cidades), de forma relativamente abrupta em meados do século XVIII. Um bom indicador da mudança é a atitude com relação ao teatro, outrora definido pela Assembleia Geral da Igreja da Escócia como “o verdadeiro templo do Demônio, onde ele costumava aparecer, disfarçado em substância corporal, e possuía os espectadores, a quem mantinha como seus adoradores”. Primeiro, vieram os atores ingleses. Depois, na década de 1740, Edimburgo ganhou um teatro permanente, disfarçado de sala de concertos. Em 1756, encenou-se *A Tragédia de Douglas*, na verdade escrita por um clérigo, com a presença do principal moderado, reverendo Alexander Carlyle, na plateia. Carlyle sofreu uma repreensão pública da Assembleia Geral, e o infeliz ministro de Liberton, também presente, foi processado pelo presbitério de Edimburgo. Sua resposta foi que “era culpado, mas alegava, para fins de mitigação, que fora ao teatro uma única vez e empenhara-se por ocultar-se em um canto, de modo a evitar o cometimento de delitos”. Já em 1784, quando Sarah Siddons^[159] foi a Edimburgo, a Assembleia Geral alterou seus horários para dar aos delegados a oportunidade de assistir à matinê. Foram os clérigos que lideraram o Iluminismo escocês, e Carlyle podia proclamar, em sua autobiografia, “quem escreveu as melhores histórias, antigas e modernas? Foi um clérigo desta igreja. Quem escreveu o melhor sistema de retórica, exemplificando com seus próprios discursos? Um clérigo desta igreja. Quem escreveu uma tragédia considerada perfeita? Um clérigo desta

igreja. Quem foi o mais profundo matemático de seu tempo? Um clérigo desta igreja (...).” A declaração era de excelência secular, não espiritual.

No continente, o catolicismo, o padrão definido pela França, tomou basicamente a mesma direção, ainda que por caminhos mais tortuosos e complicados. Depois de Vestfália, a Espanha deixou de contar, e até 1815 a França ditou os rumos da ortodoxia romana. No entanto, a Igreja francesa foi um caso peculiar. Ao contrário da Espanha, ela não passara por uma renovação anterior à Reforma. Por outro lado, era galicana, não papista. Havia, por concordata, atingido um grau de independência que Henrique VIII e a Inglaterra obtiveram de maneira unilateral. Assim, o movimento da Reforma na França jamais tivera o apoio da proeminente força da xenofobia e do nacionalismo — principal motivo por que nunca chegou a ser maioria. Ao contrário, o conflito essencial deu-se no século XVII, no seio da própria Igreja Católica francesa, com os jansenistas puritanos representando a reforma moral e doutrinária e os jesuítas e a coroa defendendo a autoridade católica tradicional, e uma terceira força, completamente secular, pressionando a favor da razão.

Precisamos examinar o jansenismo em mais detalhes porque ele vem mostrar, de modo mais explícito que o movimento protestante no século XVI, que a Reforma foi uma força mais evangélica que progressista, e explica por que, a longo prazo, a síntese lockiana entre o cristianismo básico e a ciência estava fadada ao colapso. Cornélio Jansênio, bispo de Ypres, era, em essência, um luterano católico — ou seja, partiu da epístola paulina aos romanos, passou por Agostinho e chegou à doutrina na justificação pela fé e predestinação. Por essa razão, sua obra *Augustinus*, publicada em 1640, foi anatematizada pelos teólogos ortodoxos na Sorbonne já em 1649, e as condenações pontifícias eram constantes, culminando na célebre bula *Unigenitus*,^[160] de 1713. Não obstante, o jansenismo continuava sendo uma força (em certo sentido, a única força) do cristianismo francês. Dispunha de muitos recursos. Era galicano e antipapista. Como o puritanismo, na

Inglaterra, constituía uma força contramonárquica, associada aos advogados constitucionais dos *parlements*. Era zeloso. Seu centro era a piedosa fundação para mulheres em Port-Royal, logo na saída de Paris, e tinha ligações com experimentos austeros, como o dos trapistas. Acima de tudo, opunha-se à tentativa dos jesuítas de utilizar a lei canônica para transformar a Igreja em uma mera religião cortesã e estatal. Tais características proporcionaram-lhe uma base popular vicária, garantindo que mesmo um monarca poderoso como Luís XIV, que aprendeu a odiá-lo com o passar do tempo, fosse incapaz de eliminar sua influência. Era, no entanto, uma religião de elite, não de massa; seu apelo não era amplo, mas extremamente profundo, e escravizou muitos homens de grande inteligência, como ocorrera com os maniqueístas. Com efeito, a ligação com Agostinho não era fortuita. Os jansenistas foram os maniqueus do pré-Iluminismo, os primeiros arautos das modernas filosofias de pessimismo.

O próprio Jansênio considerava as penas humanas uma tragédia irremediável:

Desde o momento de sua origem, a raça humana carrega todo o fardo de sua condenação; e sua vida, se é que se pode chamar assim, é totalmente ruim. Não chegamos em um horrível estado de ignorância? Desde o ventre, a criança não jaz em trevas impenetráveis? (...) Já culpada de um crime, incapaz de virtude, de tal modo envolvida e enterrada na obscuridade que é impossível tirá-la do estado de estupor do qual não tem consciência. E esse torpor prolonga-se por meses e anos. De tal escuridão advêm todos os erros da vida humana. (...) Que amor de vaidade e mal, que cuidado corrosivo, que preocupação, sofrimentos, medos, insalubres alegrias, contendas, batalhas, guerras, perseguições, fúrias, hostilidades, mentiras, parricídios, crueldades, sadismo, perversão, luxúrias, bazófias, impudências, impurezas, fornicções, adultérios, incestos, infâmias contra as naturezas de ambos os sexos, por demais vergonhosas para mencionar

— *que sacrilégios, heresias, blasfêmias, perjúrios, opressões de inocentes, difamações, embustes, logros, falsos testemunhos, injustiças, violência, apropriações indébitas... Quem é capaz de descrever o jugo que oprime os filhos de Adão?*

A descrição do jugo coube a Blaise Pascal, que encontrou um atrativo desconfortável no imenso pessimismo funesto de Jansênio. Nascido em 1623, ele era um auvernio austero e avaro, filho de um matemático e coletor de impostos do governo. Todos os Pascals eram arrebatados, agressivos, brigões, arrogantes, litigiosos e desesperadamente inteligentes. Aos 22 anos, Pascal tinha construído uma máquina de calcular operacional; realizou também experimentos com vácuo e pressão atmosférica, e recorreu ao jogo para elaborar teorias de probabilidade. Era da mesma geração de Locke, mas rejeitava o tipo de atitude da *Royal Society* com relação à experiência religiosa. Por quê? Basicamente porque, enquanto na Inglaterra lockiana o fanatismo não apenas estava fora de moda como era considerado perigoso e antissocial, na França de Pascal estava entrando em voga entre os católicos. Seu caso sugere que mesmo grandes mentes são prisioneiras do ambiente. Afinal, Pascal era um maravilhoso escritor polemista, claro, profundo, judicioso e espirituoso de um modo selvagem. Tivesse nascido um século mais tarde, poderia ter rivalizado com Voltaire na demolição da religião organizada. Em suas circunstâncias, passou pelo tipo de “mudança” religiosa que transformou os ingleses da geração anterior, como Milton e Cromwell. Em 1654, ao ler o Novo Testamento, teve uma estranha experiência emocional, que foi confirmada, dois anos depois, quando sua pequena afilhada, morrendo de uma fístula lacrimal, foi curada por um excêntrico colecionador de relíquias, que a tocou com um suposto espinho de Cristo. Assim, Pascal, que tinha o talento de um sensacional jornalista, passou a fazer propaganda em nome da *Port-Royal* jansenista, de onde sua irmã era uma das mais proeminentes moradoras. Recorreu às baterias do ridículo

racionalista para expor a verbosidade e falta de sentido dos tomistas, que ainda prosperavam na Sorbonne, bem como a imoralidade dos jesuítas e seu sistema de casuística. Suas *Provinciais*^[161] tiveram de ser impressas em segredo, sob pseudônimo, mas venderam dez mil cópias cada, e foram lidas por mais de um milhão de pessoas. Bossuet, o pregador galicano ortodoxo da corte, afirmou que preferia tê-las escrito a qualquer outro livro.

Entretanto, Pascal não se valeu das técnicas racionalistas no desenvolvimento da causa da razão; pelo contrário. Aquilo de que realmente não gostava nos jesuítas era sua falta de religião, tal como ele a entendia. À medida que avançava, ia se irritando cada vez mais com um sistema que procurava conciliar o catolicismo com a detestável corte de Luís XIV; sabia-lhe a mundanismo e ateísmo disfarçados de fé. (Em seus últimos anos, convenceu-se de que o Papa estava errado e em heresia; entretanto, não insistiu na questão por estar se cansando das controvérsias.) Queria que o cristianismo preservasse seu caráter original — austero, severo, quase escandaloso em sua rejeição das normas terrenas. Em suma, como Tertuliano, ocupou uma posição de onde via a verdade cristã transcendendo e até desafiando a razão, e os cristãos se regozijando em sua falta de plausibilidade. René Descartes, autêntico membro (ainda que converso tardio) da antiga terceira força, pensava que a verdade era atingida por uma combinação de questionamento cuidadoso e raciocínio claro. Pascal preocupava-se em assinalar que a razão era humana, não sobre-humana; possuía suas limitações e distorções. O cartesianismo era um inimigo externo da Igreja, da mesma forma como a casuística era sua inimiga interna.

Aqui, Pascal chegou a uma linha de argumentação de grande poder e permanência, preparada, em todas as épocas e sociedades, para exercer um certo apelo. Todavia, não viveu para apresentá-la como um sistema filosófico. Seu legado foi um volume de quinhentas páginas de escritos diversos, o qual, após várias vicissitudes, constitui, agora, o MS 9.202 da

Bibliothèque Nationale. Uma seleção de seus *Pensées* (*Pensamentos*), como foram chamados, surgiu já em 1670, seguida de outras, selecionadas e editadas por mãos diferentes. O manuscrito original foi posto em uma desordem sem solução, aumentando as dificuldades intrínsecas à interpretação dos textos. Nem sempre ficava claro, por exemplo, se ele estava apresentando os seus próprios argumentos ou de seus oponentes. Os primeiros editores obscureceram as coisas, em vez de esclarecê-las, e reorganizaram o manuscrito de forma irreversível, de modo que as dificuldades editoriais são, agora, irremediáveis. Assim, todas as edições de Pascal, com exceção das mais modernas, apresentam seus pensamentos de maneira distorcida ou enganosa, e os comentários de autoria dos mais eminentes nomes da literatura francesa — Bossuet, Fénelon, Voltaire, Rousseau, Chateaubriand, Valéry, entre outros — geralmente se baseiam em interpretações incorretas, que só fazem somar-se à desordem. Sabe-se hoje, por exemplo, que a suposta frase de Pascal “o silêncio eterno desses espaços infinitos enche-me de terror” pretendia ser o comentário assustado de um ateu. Há muitas outras armadilhas, igualmente fatais. Assim, grande parte da influência de Pascal não guarda qualquer relação, ou tem até uma relação inversa, com o que ele pensou de fato, e um dos livros mais provocativos do mundo moderno revelou-se autêntico apenas em parte. Esse fato tem considerável importância histórica.

Pascal tornou-se, na verdade, um monge secular, e procurava, sem dúvida, libertar seu espírito da carne. Comia verduras e bebia água, varria seu próprio quarto, levava seus pratos para a cozinha e vivia como um indigente; seu método para manter a meditação consistia em usar um cinto munido de espigões junto à carne. Entretanto, não era um obscurantista. Sofria de um terrível reumatismo crônico, e dizia que isso lhe proporcionava *insights* peculiares. Preocupava-se com a questão da teodiceia, e reconhecia, acertadamente, que o sofrimento colocava tantos problemas para o racionalismo quanto para a religião. A doença, a seu ver, era “parte

integrante do mecanismo da santidade”. “Sem a desgraça, a pobreza e a doença”, o cristianismo desintegrou-se, porque constituía, em certo sentido, uma resposta para elas. Também a razão propalava esclarecer mais do que tinha condições de fato. “Portanto, não me censurem por falta de clareza, já que dela faço questão; mas permitam que a verdade da religião seja reconhecida em toda a sua obscuridade, na pouca compreensão que dela temos, e em nossa indiferença quanto a conhecê-la.” O sofrimento e ignorância humanos eram, pois, fatos permanentes:

Assistindo à cegueira e miséria do homem, bem como às assombrosas contradições apresentadas por sua natureza, e vendo todo o universo mudo, e o homem sem nenhuma luz, abandonado a si mesmo, e, por assim dizer, perdido neste canto do universo, sem saber quem o colocou aqui, no que se tornará ao morrer, fico temeroso — como um homem que, transportado em seu sono para alguma ilha deserta e medonha, acorda sem saber onde se encontra e sem qualquer possibilidade de deixá-la; espanta-me, então, que alguém não se desespere diante de condição tão miserável.

Perante tal dificuldade, Pascal argumentou que o cristianismo proporcionava uma resposta melhor que uma solução que dependesse exclusivamente da razão. Com toda a probabilidade, era a melhor aposta. Pascal não era contrário à razão. Considerava neutra. Uma prova racional de Deus, ou do cristianismo, nunca substituiria o dom da fé. Via, na razão humana, uma tendência sinistra a terminar em irracionalidade, assim como sua boa vontade natural era corrompida pela animosidade. A vida humana não necessariamente progredia rumo à doçura e delícia: o homem possui uma dupla natureza — a Queda, tanto quanto a graça divina, opera em seu interior. Por outro lado, mais positivo, o estabelecimento e sobrevivência do cristianismo constituíam, em si, um desafio ao racionalismo (argumento que

poderia ter sido apresentado por Tertuliano, ou mesmo S. Paulo), e, em raros momentos de inspiração, descobrimos uma realidade que é absurda para ser dissecada pela razão e mostra Cristo ainda em ação no mundo. Daí: “o último estágio da razão é o reconhecimento de que há um número infinito de coisas além do seu alcance.” Ou: “não há nada mais razoável que a rejeição da razão.” E, por fim: “travamos conhecimento com a verdade não apenas por meio da razão, mas ainda mais por intermédio de nossos corações.”

O fenômeno de Pascal, que fazia eco ao misticismo medieval e pressagiava o romantismo do século XIX, dominou as forças de protesto dentro do catolicismo francês, impedindo, assim, a fusão da Reforma com a razão que gerou, na Inglaterra, o sistema de Locke, e permitindo que o Iluminismo ali se desenvolvesse de modo pacífico, dentro da estrutura da religião cristã estabelecida. Sob ataque oficial contínuo — a bula *Unigenitus* entrou em vigor na França em 1730 —, o jansenismo degenerou para um mero partido político, perdeu seu fervor espiritual e acabou voltando à tona, como uma religião de advogados, em 1789. Assim, o catolicismo permaneceu sem Reforma, e a terceira força — o Iluminismo — emergiu como variedades do deísmo ou ateísmo, atuando fora do cristianismo, ou mesmo contra ele. Os argumentos de Locke a favor da razão, bem como a metodologia da ciência empírica, foram avidamente aplicados, mas em um contexto não cristão. Daí o *Esprit des Lois* (*Espírito das Leis*), de Montesquieu, e a *Encyclopédie* (*Enciclopédia*), de Diderot, serem essencialmente monumentos não cristãos, algo inconcebível na Inglaterra (ou na Escócia, onde Hume, embora estimado, era considerado uma aberração). O Iluminismo francês foi o primeiro movimento intelectual europeu, desde o século IV, a se desenvolver fora dos parâmetros da crença cristã.

O resultado foi a submissão da interpretação racional dos fenômenos ao teste que Locke evitara tão habilmente, e ao qual Pascal pensava que não poderia sobreviver. O racionalismo francês era ainda mais autoconfiante que

o anglicanismo racional, e desafiou alvos maiores. Os *philosophes* saquearam o passado para expor o cristianismo como o gerador do mal — a *História Política e Filosófica das Índias*, de Raynal, ^[162] por exemplo, mostrava como o contato com o cristianismo destruía sociedades. Voltaire escreveu a Frederico, o Grande: “Vossa majestade prestará à raça humana um serviço eterno se extirpar essa superstição infame, e não digo entre o populacho, que não é digno de ser iluminado e está pronto para qualquer jugo; digo entre os bem-nascidos, entre os que desejam pensar.” Diderot e seus amigos concebiam o Iluminismo em si como uma ética, uma religião alternativa: “não basta saber mais que os teólogos; temos de mostrar-lhes que somos melhores e que a filosofia torna os homens mais honoráveis que qualquer graça suficiente ou eficaz.” Em seu entender, a autossatisfação humana era uma espécie de expiação vicária, e o amor da humanidade, um substituto do amor de Deus: daí ser a posteridade, e não Deus, a julgar o comportamento dos homens no presente. “A posteridade é, para o filósofo, o que o próximo mundo é para o religioso.” Ou: “oh, Posteridade, santo e sagrado apoio dos oprimidos e infelizes, você, que é justa, você, que é incorruptível, você, que vingará o bom e desmascarará o hipócrita, ideal consolador e certo, não me abandone.”

Tudo isso, é claro, era pedir problemas no futuro. Locke teria alegado que o homem comum não tinha interesse no veredicto da posteridade, ao passo que podia ser convencido a aceitar um sistema de recompensas e punições; Pascal teria indagado por que alguém poderia considerar a posteridade capaz de fazer, em nossos próprios termos, um julgamento racional. Voltaire teve o cuidado de nunca se entrincheirar nessa posição perigosa. De fato, é extremamente difícil determinar qual a sua verdadeira posição religiosa. Algumas de suas declarações parecem definidas e enfáticas: “creio em Deus, não no deus dos místicos e teólogos, mas no deus da natureza, o grande geômetra, o arquiteto do universo, a força motriz, inalterável, transcendental, eterna.” Voltaire viveu até uma idade avançadíssima e

escreveu prodigiosamente por todo o tempo; [163] suas convicções reais, contudo, não necessariamente encontram-se refletidas em nada que ele tenha escrito em determinada ocasião, ou em determinado contexto, ou em determinado momento. É assombroso que, por motivos muito diversos, as convicções íntimas de Pascal e Voltaire, os dois mais influentes pensadores do continente depois de Erasmo, continuem sendo um mistério. Voltaire se autodenominava tanto deísta quanto teísta, e usava as duas palavras como se fossem sinônimas. Contradizia-se todo o tempo, e sem se justificar: “não há um único ateu em toda a Europa”; “só pregadores jovens e inexperientes, que nada sabem do mundo, defendem a impossibilidade de haver ateus”. Como George Bernard Shaw, era um *performer*, não raro dispendo-se a permitir que o estilo tivesse precedência sobre o significado. “Deus não é pelos grandes batalhões, mas por aqueles que melhor atiram” tornou-se, em outra encarnação, “Deus é sempre pelos grandes batalhões”. (O dito pode não ter sido originalmente seu.)

Quando Voltaire parecia estar sendo mais sincero, escorregava para a dúvida e as restrições. Definiu deísta como “a pura adoração de um ser supremo, livre de toda superstição”. Os que acreditavam que Deus havia criado o mundo sem dotá-lo de uma lei moral deviam, a seu ver, ser chamados de *philosophes*. Um deísta que admitisse a lei de Deus possuía, entendia ele, uma verdadeira religião. Qualquer crença além dessas duas categorias era um mal. Fazia eco à frase de Pascal “o que é verdade deste lado dos Pireneus é falso do outro”, querendo dizer que a ética era relativa. (Como outros homens do século XVIII, acreditava que também eles, como muitos outros fatores, dependiam da geografia.) Quanto mais (aparentemente) sincera a sua intenção, mais perto ele chegava de Deus, ou de um tom de agnosticismo resignado e reverente. No *Traité de Metaphysique* (*Tratado de Metafísica*): “a opinião de que existe um deus apresenta dificuldades; mas há absurdos na opinião oposta.” Ou: “o que é este ser? Existirá na imensidão? Será o espaço um de seus atributos? Será

que ele se encontra em um lugar, ou em todos os lugares, ou em nenhum lugar? Seja eu preservado para sempre de penetrar em tais sutilezas metafísicas! Seria abusar demais de minha débil razão se eu tentasse compreender plenamente o ser que, por sua própria natureza e pela minha, tem de ser incompreensível para mim.” Quanto a um ponto, foi claro: “Deus não pode ser demonstrado, nem negado, pela mera força de nossa razão.” E seu trabalho mais sério nesse contexto, o *Essai sur les mœurs* (*Ensaio sobre os costumes*) toca no assunto uma única vez: “não crer em absolutamente deus algum (...) seria um assustador erro moral, incompatível com o bom governo.” Em uma carta escrita já em 1770, revelada só recentemente, ele diz: “não creio que haja, neste mundo, um só prefeito ou podestade, tendo apenas quatrocentos cavalos chamados homens para liderar, que não reconheça a necessidade de colocar um deus nas bocas para servir de freio e brida.”

Voltaire, em suma, tinha sempre o cuidado de salientar a necessidade social de uma divindade, evitando, assim, cair na armadilha do Iluminismo. Contava com um conhecimento por demais vasto de história para supor que só a razão bastasse como guia confiável para a humanidade — não tinha necessidade das admoestações pascalinas — ou que o otimismo constituísse uma postura sensata para um filósofo. O que faz de Voltaire um homem realmente grande e uma importante figura na história do cristianismo é que, a esse e outros respeito, ele nadou contra a corrente predominante do Iluminismo. Em sua opinião, as duas ideias subjacentes à *Theodicee* (*Teodiceia*, 1710) de Leibniz — tudo neste mundo era para o melhor e, houvesse o que houvesse, o cristão deveria resignar-se e submeter-se — eram errôneas: a primeira, falaciosa, e a segunda, moralmente repugnante. Rejeitava o *Essay on Man* (*Ensaio sobre o homem*), de Alexander Pope (1733):

*Seguro nas mãos de um poder que tudo dispõe,
Seja na hora do nascimento, seja na da morte...
Uma verdade é clara,
Seja o que for, está certo.*

Voltaire entendia que isso era tentar a Providência, e deliciou-se quando esta, tentada, ocasionou o espetacular terremoto de Lisboa de 1755. Foi como se o filósofo estivesse esperando pela catástrofe para atacar a sabedoria aceita de sua época, fosse ela cristã ou racionalista: “caro senhor, a natureza é muito cruel. Pode ser difícil imaginar como as leis do movimento causaram desastres tão assustadores no melhor dos mundos possíveis (...). Lisonjeia-me que pelo menos os padres inquisidores tenham sido esmagados como os outros. Isso deveria ensinar os homens a não se perseguirem uns aos outros, pois, enquanto uns poucos santos patifes queimam alguns fanáticos, a terra engole todos de uma vez.” Voltaire valeu-se da ocasião do terremoto, que acarretou um interesse na Europa bastante desproporcional à sua magnitude, para produzir rapidamente um poema didático, que passou por incontáveis edições em 1756:

*Un jour tout sera bien, voilà notre esperance,
Tout est bien aujourd’hui, voilà l’illusion (...) [164]*

O poema desafiava a *intelligentsia* europeia, cética ou cristã, a explicar os desastres naturais em termos de assunções morais. Choveram panfletos às centenas. A teodiceia cristã provou ser particularmente frágil. Rousseau, em uma tentativa de mesclar racionalismo e emoção, não foi melhor: os homens eram responsáveis, raciocinou, já que teria havido menos baixas se eles não se amontoassem de forma antinatural nas cidades. O jovem Immanuel Kant foi outro a responder. Já se estava encaminhando para uma solução pós-racional e romântica: a intuição é, de fato, mais importante que o

conhecimento científico exato, e a experiência moral leva-nos mais longe que as verdades reveladas pelos fenômenos: “portanto, descobri ser necessário negar o conhecimento, a fim de abrir espaço para a fé.” A lição do terremoto, no entender de Kant, era que, no mundo dos fenômenos, o homem está sujeito às necessidades da lei natural, mas, no mundo do espírito, ele é livre — a natureza era subordinada ao domínio dos fins governados pelo propósito, e o espírito era superior à matéria. O processo de raciocínio terminava, pois, em Deus. Tudo isso ia além do assunto em pauta para Voltaire, pois, na verdade, ele tinha proposto uma não questão: o terremoto, por mais horrível e inexplicável que fosse, não era o pior que ele tinha a temer: “os homens, em sua insignificância, são capazes de mais mal que a própria natureza. Mais homens são assassinados em suas guerras que engolidos em terremotos.” Escreveu Cândido, que apresentava o otimismo do melhor de todos os mundos possíveis como um fatalismo estúpido, “uma filosofia cruel sob um nome consolador”. A verdadeira solução consistia em “cultivar nosso jardim”, ou seja, enfrentar e afastar os males, e usar não somente nossa razão, mas todas as nossas faculdades para reformar a sociedade e, assim, reduzir a incidência do sofrimento. Ali estava uma teodiceia deísta. Em 1761, Voltaire perfurou o otimismo predominante, na realidade uma forma de complacência, o pecado que sitiou o século XVIII, ao salientar que a irracionalidade ainda medrava em triunfo, não menos no seio do teoricamente supino mundo do cristianismo ortodoxo. Sua intervenção no caso Calas^[165] fez dele a consciência ativa de sua época, o profeta da justiça e da razão — e não sob uma forma abstrata, mas concreta e pessoal, em defesa de um huguenote assassinado pela justiça, claramente vítima do sacerdotalismo e seus acessórios legais e políticos (e sociais). O que fazia Voltaire odiar Pascal não era a consciência que este tinha da limitação da razão, pois ambos a compartilhavam, mas o modo como Pascal defendia um cristianismo ainda capaz de crueldades monstruosas. Em 1766, houve mais uma atrocidade, quando o jovem Chevalier de la Barre deixou

de tirar o chapéu em sinal de respeito quando uma procissão religiosa capuchinha passou pelas ruas de Abbeville. (Estava chovendo.) Foi acusado de blasfêmia, condenado e sentenciado a “tortura ordinária e extraordinária”, tendo as mãos cortadas, a língua arrancada com tenazes e sendo queimado vivo. Esse caso bárbaro assombrou Voltaire pelo resto de sua vida, e, na verdade, foi um lembrete para a *intelligentsia* europeia de que a Europa católica, a despeito do aparente triunfo da razão, continuava basicamente por reformar.

Seria possível reformar a Igreja? Ou seria preciso esmagá-la? O Tratado de Vestfália fora uma catástrofe para o pontificado. Desde então, ele raramente era consultado a respeito de problemas internacionais; não tinha representação nos grandes congressos de paz europeus. As Igrejas nacionais católicas eram praticamente independentes. Só a Itália era ultramontana, uma antilogia. Partia-se das premissas gerais de que somente um concílio seria infalível em termos doutrinários e de que ele poderia sobrepor-se ao Papa; a autoridade normal em cada país era transferida em sínodos de bispos; a Igreja, porém, estava demasiado letárgica para pôr a teoria à prova. Os papas eram inexistentes. A única exceção, Benedito XIV (1740-58), era levemente progressista: “prefiro deixar em paz os trovões do Vaticano. Cristo não teria invocado o fogo dos céus (...). Que nós nos acautelemos para não confundir paixão com zelo, pois esse erro já causou os maiores males à religião.” Era uma atitude voltairiana. Progressista ou não, porém, o papado parecia fadado à extinção ou à completa impotência. Deixou de conseguir proteger seus mais ávidos defensores. Em 1759, os jesuítas, acusados de uma variedade de delitos (verdade ou não), que abarcavam desde conspirações de assassinato até fraudes nas colônias, foram expulsos de Portugal. Em 1764, um decreto real dissolveu-os na França, e, três anos depois, foram suprimidos na Espanha e seus domínios. Em 1773, as potências europeias forçaram Clemente XIV a dissolver a Companhia, por meio da bula *Dominus ac redemptor*. Um dos poucos lugares onde os jesuítas ainda se

encontravam em atividade era a Prússia luterana, onde Frederico, o Grande, os considerava úteis na educação de seus futuros oficiais e burocratas. Na década de 1770, a posição pontifícia começou a ruir na Alemanha da Contrarreforma, com o rompimento de vários vínculos com Roma e a insistência na permissão imperial antes da publicação das bulas papais. Em 1781, o imperador José II deu fim à perseguição religiosa no império austríaco e passou um édito de tolerância. Os dissidentes poderiam praticar seus cultos em particular; luteranos, calvinistas e ortodoxos gregos poderiam até construir igrejas (mas sem campanários); qualquer um poderia praticar o direito, medicina e assumir cargos elevados; a educação foi secularizada e tornou-se compulsória; e a censura foi abolida. A despeito dos protestos pontifícios, o Estado engajou-se na eliminação em grande escala do cristianismo mecânico. O treinamento de sacerdotes foi colocado sob controle governamental, setecentas casas religiosas foram fechadas, somente as ordens utilitárias tiveram permissão de sobreviver, e 38 mil monges ficaram sem rumo; o império investiu contra as peregrinações, dias santos e superstições. No Grande Ducado da Toscana, o irmão de José, Leopoldo, seguiu um curso análogo, taxando as rendas clericais, cortando os fundos para Roma, abolindo as apelações romanas e o tribunal do núncio, suprimindo conventos e transferindo hospitais para mãos leigas, o que pôs fim à Inquisição, aos provisos pontifícios e ao controle da cúria sobre as ordens religiosas. Podia-se observar um movimento análogo em praticamente toda a Europa, nos Estados protestantes, ortodoxos gregos e também católicos. Ocorria, em quase todos os casos, uma reforma a partir do alto, imposta por governos despóticos ou oligárquicos, que acreditavam estar em sintonia com o Iluminismo. Geralmente era superficial, ineficaz ou irrelevante; e, erroneamente, era considerada um marco do princípio do triunfo final da razão.

Curiosamente, as mudanças foram menos distintas na França, supostamente o centro das forças iluministas europeias. Como na Inglaterra,

ainda que por outros motivos, a Igreja estatal francesa escapou da visitação reformadora do alto. Não que se encontrasse em condição regenerada. O que Horace Walpole afirmava sobre a Inglaterra aplicava-se *a fortiori*   França: os métodos do cristianismo estavam exauridos. Os cem anos de batalha entre jansenistas e jesuítas não deixaram nenhum legado além da indiferença. O Iluminismo, sob certos aspectos, se difundira pela Igreja, sobretudo no alto clero. Os bispos, quando eram enérgicos, ocupavam-se construindo estradas ou canais; quando tinham pretensões intelectuais, estabeleciam-se como *philosophes*. Era comum encontrar o deísmo, sob diferentes formas. Luís XV, que não era nenhum santarr o, recusou Paris ao cardeal Lomenie de Brienne: “não, o arcebispo de Paris tem ao menos de acreditar em Deus.” Chamfort [166] escarneceu: “um vigário-geral pode se permitir um sorriso quando a religião sofre algum ataque, um bispo pode rir abertamente, e um cardeal pode conceder seu cordial assentimento.” Sob a maioria dos demais aspectos, a Igreja ainda era a mesma organização de princípios do século XVI. Era gigantesca (trinta mil clérigos) e possuía imensa riqueza, sobretudo no norte: detinha trinta por cento da terra na Picardia, mais de sessenta por cento na Cambr sis. Todavia, as diferenças de renda, já ruins na Inglaterra, eram quase dez vezes piores na França, variando do mínimo de trezentos *livres* [167] estatutários de um padre para até quatrocentos mil dos principais bispos, uma razão de 1:1300. Praticamente todos os bispos eram nobres e, em sua maioria, não residentes.

Em termos locais, a Igreja era um misto extraordinário de ociosidade e indústria. Em Angers, por exemplo, que contava com uma população de 34 mil habitantes em 1789, havia 72 c negos e mais de quarenta clérigos paroquiais, além de um enorme número de parasitas clericais (em sua maioria, padres) na catedral, e, na paróquia e igrejas colegiadas, sessenta monges, quarenta frades e mais de trezentas freiras. Um de cada sessenta cidadãos era sacerdote, sem incluir os sacristãos tonsurados e estudantes do seminário. Havia um imenso número e variedade de instituições

eclesiásticas, a maioria das quais tocava sinos em todas as horas do dia e da noite; as casas defronte à praça principal eram consideradas, por conseguinte, “quase inabitáveis”. Alguns clérigos, como na Inglaterra, eram cultos e se dedicavam ao antiquariato local, como amadores. Alguns tinham uma mentalidade mais moderna. Os beneditinos de St. Aubin instalaram bustos de gesso de Voltaire e Rousseau; e pe. Cotellet de la Blandinière, o teólogo ortodoxo local e autor do *Manual Diocesano*, submeteu seu discurso de apresentação na Academia de Angers à aprovação de Voltaire. Entretanto, a maior parte da rotina e atmosfera só pode ser descrita como medieval. As relíquias eram expostas duas vezes ao ano na catedral; e, no segundo domingo após o Dia de Reis, o vinho ainda era servido em uma jarra de pedra supostamente utilizada na festa das bodas de Caná. Havia procissões religiosas quase que diárias, uma ameaça ou humilhação para os não crentes, sobretudo porque as relíquias eram nelas carregadas — uma lasca da Verdadeira Cruz, a cabeça de S. Loup, os ossos das santas Serena e Godeberta, o braço de S. Juliano, um retalho das roupas da Virgem Maria e uma mecha dos seus cabelos, o sangue de S. Maurício e o dente de S. Decente — mais 12 conjuntos de figuras de cera, cada um com 15 figuras em tamanho natural. Quando uma tumba medieval foi aberta na catedral em 1757, correu o boato de que fora descoberto um novo santo e uma turba frenética dilacerou os restos, roubando pedaços de osso e trapos.

As casas religiosas de Angers encontravam-se em situação lastimável, ainda que não exatamente escandalosa. Não havia relatos de freiras que fornicassem; no entanto, as irmãs beneditinas (as mais ricas) tinham permissão para sair, desacompanhadas e sem véus, em suas carruagens. As senhoras nobres solteiras eram as beneficiárias quase exclusivas dessas e outras prósperas instituições; com efeito, admitia-se oficialmente que elas existiam “para proporcionar abrigos decentes e honoráveis para aquela numerosa parcela da nação que é demasiado bem-nascida para degradar-se realizando as tarefas humildes a que a falta de renda parece condená-la”

(1770). Também os monges costumavam vir de famílias privilegiadas. O “melhor” monastério, St. Aubin, dispunha de uma receita de cinquenta mil livres anuais. Destes, 11 mil destinavam-se à manutenção, impostos e assim por diante, vinte mil ao abade nobre não residente e o resto aos 15 monges. Levavam uma vida cavalheiresca, com cavalos e carruagens, 120 livres anuais para despesas pessoais menores, um mês de férias, festivais de carteados e concertos dominicais. Havia deixado o hábito de lado e adotado sapatos confortáveis e meias de seda. É verdade que não comiam carne “vermelha” (exceto na assim chamada “mesa dos enfermos”, onde comia o prior), mas tinham o melhor sal e peixe fresco, lebres, marrecos, galinholas e assim por diante. Muitas abadias agora eram controladas *in commendam* por bispos com atributos insuficientes (ou bem relacionados). Em Angers, quatro casas beneditinas proporcionavam estipêndios suplementares a quatro altos eclesiásticos (não residentes) e uma vida fácil para menos de cinquenta monges, a partir de uma renda total de mais de duzentos mil livres; em S. Nicolau, o abade embolsava dois terços da receita de 25 mil livres e passava o tempo todo em Versalhes. Os cônegos agostinianos não eram melhores. Dos frades, recrutados entre as classes não nobres, os capuchinhos eram realmente pobres. O restante levava uma vida confortável. Um observador comentou: “há mais potes de café e conjuntos de chá, caixas de rapé e bugigangas sobre suas mesas que livros de teologia.” Os franciscanos usavam baixelas de prata, possuíam 116 lençóis de linho e 24 barris de vinho; os dominicanos tinham sua própria mobília, ajuda de custo para roupas e posses particulares, e seu cardápio incluía capões, perdizes, coelhos e pés de porco (“gasto extraordinário”).

Entre as pessoas de mentalidade progressista, concordava-se que as reformas eram necessárias e estavam muito atrasadas, mas ninguém previa um total aniquilamento. Havia uma divisão fundamental na Igreja entre os capítulos das catedrais e os religiosos, que contavam com excessivos privilégios, não tinham ocupação e eram basicamente aristocráticos, e o

clero paroquial, plebeu e pobre. Era senso comum, entre os *philosophes*, que estes últimos eram também dignos e trabalhadores. Com efeito, em meio ao clero paroquial é que o clamor por reformas era mais forte. Todos concordavam que os monges tinham de acabar. Os planos já haviam sido definidos antes da reunião dos Estados-Gerais em 1789, e o decreto final de 1790, que determinou a dispersão e venda de todos os estabelecimentos, com exceção daqueles com fins educativos e de caridade, foi promulgado praticamente sem qualquer protesto ou resistência. De fato, os *curés* (curas) eram vistos como uma força reformista; nas palavras de um deles, eram “para a Igreja da França o que o Terceiro Estado é para a nação”. Cedendo a essa pressão, em 1788, Necker alterou as regras eleitorais em favor dos *curés* e contra os capítulos das catedrais e monges — de modo que, de 296 representantes clericais, 208 eram *curés*. Uma análise dos relatórios das queixas trazidas a Versalhes pelos Estados-Gerais revela que o catolicismo não era, em si, impopular. Partia-se da premissa geral de que ele continuaria sendo a Igreja estatal, com um papel proeminente na educação e no cerimonial do Estado. Mesmo a Assembleia Nacional não era, a princípio, anticlerical; incluía apenas três jansenistas e 15 protestantes. Era, pelo contrário, erasmiana e galicana, e considerava a Igreja uma parte necessária do mecanismo moral do país: do contrário, quem impediria que os servos furtassem as colheres? Em novembro de 1788, Luís XVI havia discutido a possibilidade de uma crise iminente com seu ministro da reforma, Malesherbes, e a relevância da Guerra Civil inglesa. Malesherbes comentou: “felizmente, não há disputas religiosas envolvidas.” O rei concordou: “*l’atrocité ne sera pas la même.*” [168]

De fato, o que aconteceu foi uma combinação da experiência britânica nas décadas de 1530 e 1640 — uma revolução dirigida não somente contra a coroa e as classes dominantes, mas contra o clero, como um todo, e o cristianismo como tal. Daí o surgimento da ideia do moderno Estado secular e a dissolução final do conceito — já abalado pelo cisma — de

cristandade como uma sociedade total internacional. O processo tinha suas raízes profundamente estabelecidas no Iluminismo, que, na França (como vimos) desenvolveu-se fora, e não dentro, de um referencial cristão, e apresentava razão e religião puxando em direções opostas, em vez de (como na Inglaterra) em harmonia. Por outro lado, se as raízes eram profundas, o florescimento do anticlericalismo e do ateísmo foi, até certo ponto, acidental, uma das grandes trapalhadas da história. O resultado foi um confronto entre “razão” e “religião”, que revelou os limites e fraquezas de ambas e levantou uma série de questões fundamentais que ainda não foram solucionadas.

Como isso aconteceu? Os relatórios de 1789 não revelavam nenhum desejo generalizado de mudanças fundamentais na Igreja; o número dos que desejavam eliminar os votos monásticos não chegava a um em cada cinquenta. Contudo, a Assembleia Nacional foi iludida por dois indicadores. Um foi a popularidade do teatro anticlerical parisiense, que encenava peças outrora proibidas, como *Carlos IX*, de M-J. Chénier, que mostrava um cardeal abençoando os punhais do massacre de S. Bartolomeu. [169] O outro foi a facilidade com que o primeiro lote de reformas eclesiásticas foi levado a cabo. O cancelamento das anatas, em 1789, não ocasionou nenhum protesto por parte do Papa, ainda que constituindo um claro rompimento da concordata. Os dízimos foram abolidos por sugestão do duque de Chatelet (furioso porque o bispo de Chartres havia proposto a eliminação dos direitos de caça). A apropriação e venda das terras da Igreja não sofreram praticamente nenhuma oposição. Os bispos disseram ao Papa que “nosso silêncio demonstrou como éramos inacessíveis, pessoalmente, a todos os interesses pessoais cuja posse havia evocado sobre nós ódio e inveja”. A terra foi vendida a preços elevados, em geral a pessoas muito respeitáveis (inclusive, imagina-se, ao rei). A Assembleia acreditava que as vendas proporcionariam, a um maior número de pessoas, uma participação no novo regime, e propôs a união entre regime e Estado mediante a elaboração

de uma constituição civil para o clero, a qual, entre outras coisas, racionalizaria seus salários.

Aqui, os deputados incorreram em deplorável erro de cálculo. O que a maior parte do clero paroquial desejava era a democracia interna no âmbito da Igreja, um sistema de convocação. Em vez disso, ganharam um esquema que voltou a alinhar os limites paroquiais e diocesanos com as novas fronteiras civis, eliminou os capítulos das catedrais, colégios e benefícios sem cura das almas,^[170] e estabeleceu que os bispos seriam nomeados pelos eleitores dos departamentos, e os *curés*, pelos eleitores dos distritos. Isso era presbiterianismo, um retorno ao que se considerava, de modo geral, ter sido a prática da Era Apostólica. Praticamente, nenhum padre desejava o novo sistema. A maioria se opôs, alguns de modo ferrenho; os bispos e o alto clero odiaram-no. Também o Papa viu-se quase obrigado a se opor, já que tudo que os bispos tinham de fazer era escrever-lhe uma carta indicando unidade de fé. Imaginava-se que Pio VI poderia ser chantageado para apoiá-los caso se valessem de sua propriedade em Avignon (onde os habitantes locais se haviam rebelado contra o domínio pontifício) como elemento de barganha. Na realidade, ele escreveu ao rei informando que a constituição era cismática, e este, tolamente, ocultou a carta até que a Assembleia estivesse demasiado comprometida para voltar atrás. A segunda asneira foi a incapacidade de consultar o clero antes de estruturar a constituição, ou de se empenhar por vendê-la depois para ele. Pelo contrário, simplesmente se exigiu que o clero jurasse observá-la ou fosse exonerado. Apenas sete de 160 bispos aceitaram-na; os números referentes ao clero paroquial são incompletos e um pouco confusos, mas, em geral, a constituição foi aceita no centro, na Île de France e no sudeste, e rejeitada em Flandres, Artois, Alsácia e na Bretanha. As áreas que não juraram são, até hoje, as de maior fervor católico na França. As divisões pareciam existir já em 1791, mas o juramento reforçou-as. Ainda assim, a catástrofe poderia ter sido evitada. De um lado, o bispo Talleyrand, um dos sete juradores,

consagrou devidamente oitenta bispos “constitucionais”, a maioria dos quais era perfeitamente respeitável, alguns sendo mesmo notáveis; de outro, a Assembleia queria que a lei fosse interpretada de modo liberal, de forma que os clérigos que não jurassem pudessem administrar para congregações não constitucionalistas.

Infelizmente, a imposição da lei foi confiada às municipalidades e diretorias locais de distritos e departamentos, muitas das quais eram rematadamente anticlericais, com contas a ajustar. Daí a prática de tratar como suspeitos os clérigos que não aceitassem a constituição. Logo o medo do clericalismo mesclou-se ao temor pela reação da coroa e da aristocracia, combinada à invasão estrangeira. A nova Assembleia, de outubro de 1791, estava repleta de elementos anticlericais e continha somente vinte clérigos, todos juradores. Promulgou-se um decreto declarando “suspeitos” todos os que não jurassem obediência e os ligando à crescente multidão de emigrados militantes. Então houve a guerra com a Áustria, que converteu o não juramento em traição, e um comentário provocativo do cardeal Maury, que disse aos emigrados em Mayence que o Papa precisava “de seus sabres para aparar suas penas”. Naturalmente, era isso que os elementos anticlericais vinham suspeitando todo o tempo. Em maio de 1792, promulgou-se o primeiro decreto repressivo, ordenando a deportação de todos os padres não juradores que fossem denunciados por vinte cidadãos “ativos”. Muitos foram presos, e, quando sobrevieram os massacres nas prisões em setembro de 1792, havia três bispos e 220 padres entre as vítimas. Houve uma grande quantidade de outras mortes. No que fora a pacata Angers, criou-se um tipo de execução, a “descristianização por imersão”. Os clérigos eram amarrados aos pares, colocados em barcos e atirados no rio. Em dezembro de 1794, 58 foram eliminados dessa forma. Um indivíduo anticlerical da região escreveu que “noite passada foram engolidos pelo rio de uma vez por todas. Que torrente revolucionária é o Loire!”. O terror foi crescente até a queda de Robespierre,^[171] e a estabilidade só seria

restaurada com o estabelecimento, por Napoleão, de um regime bem diferente.

Assim, pela primeira vez, as instituições cristãs sofreram um ataque frontal. Testaram-se as possibilidades de destruição do catolicismo e ele mostrou, ao menos temporariamente, uma extrema vulnerabilidade. Todavia, também se testou a possibilidade de eliminar a razão, que tomara seu lugar, e esta se mostrou não só inadequada como até ridícula. Evidentemente, tudo isso fora previsto por Voltaire, que adivinhara que a razão, no poder, não faria uma figura nada impressionante, a menos que estivesse ligada a reformas específicas e justificadas na sociedade. (O filósofo admirava a abordagem britânica.) Com efeito, na década de 1790 a razão já deixara de ser o princípio orientador da *intelligentsia* europeia. Tinha de competir não somente com o movimento romântico, infundido pela espiritualidade kantiana, mas com uma crescente variedade de superstições da moda. A situação não era diferente daquela do século I, quando o paganismo, gnosticismo e ceticismo, além do cristianismo, competiam entre si. Na Alemanha, a forma mais ativa de expressão religiosa do século XVIII, o pietismo, cederia terreno para o Iluminismo, vinculado aos recém-surgidos movimentos da maçonaria e rosa-cruz — outrora, no princípio do século XVII, expressão da terceira força. André Chénier descreveu os *iluminés* em seu *De l'Esprit de Parti* (*Do espírito de partido*, 1791) como “adaptando todo um acúmulo de antigas superstições às ideias de sua seita, pregando a liberdade e a igualdade como os mistérios de Elêusis ou Éfeso, convertendo a lei natural em doutrina oculta e em jargão mitológico”. Essas seitas estranhas estabeleceram-se em Paris, ainda antes da Revolução. Havia Mesmer, que ali chegou em 1778, com sua teoria do magnetismo animal como força curativa; realizava sessões em que expoentes sociais e intelectuais davam-se as mãos ao redor de uma tina com água. Lavater ensinava que o caráter podia ser deduzido da aparência facial; seu rival media crânios. Os rosa-cruzes ofereciam aparições e realizavam seus truques

na mesma sala onde Voltaire outrora debatera o racionalismo com Frederico, o Grande. Joseph de Maistre já trabalhava em suas teorias místicas de tirania direitista (seu *Considérations sur la France*, *Considerações sobre a França*, entrou em circulação em 1796); havia gnósticos, como Catherine Theot, amiga de Robespierre, e místicos como Saint-Martin, que se autodescrevia como “defensor oficial da Providência”.

Dentro desse contexto, os novos governantes da França procederam à remoção e substituição do cristianismo católico. Uma testemunha ocular, Mercier, mais tarde registraria em suas memórias que, se Robespierre tivesse aparecido com uma velha Bíblia debaixo do braço e ordenado com firmeza aos franceses que se tornassem protestantes, poderia muito bem ter logrado êxito. A Revolução, contudo, não era reformista, mas milenarista. Foi, com efeito, a primeira revolta milenarista moderna. Remontava-se à Munster da década de 1520 e à Idade Média, e pressagiava Karl Marx e Mao Tsé-Tung. Também sofreu influência de seu próprio *décor*, um reflexo do renascimento clássico: daí apresentar matizes das tentativas patéticas do Imperador Juliano de reviver o paganismo imperial. Cadet de Vaux ergueu o primeiro “altar patriótico” em janeiro de 1790, em sua casa de campo; ostentava machados e fasces, uma lança coroada com um barrete da Liberdade, um escudo com um retrato de Lafayette e versos de Voltaire; o arranjo foi amplamente imitado. Esses altares eram o núcleo de cerimônias ao ar livre, em que se prestavam juramentos de fidelidade, cantava-se o *Te Deum* e consumiam-se banquetes comunitários. O progenitor e *régisseur* era J-P. David, que promoveu, em julho de 1791, uma cerimônia gigantesca para o traslado dos restos de Voltaire para o Pantheon. O evento levantou a questão do papel da religião nas cerimônias de Estado, e, em consequência, o problema do casamento civil e da educação secular. A Revolução, ao criar uma sociedade, não deveria também muni-la de uma nova religião? Muitos dos revolucionários eram deístas. Acreditavam na natureza; ou, como Rousseau, na comunicação direta com Deus, sem intermediários. Outros elementos de

seu credo eram o patriotismo e o culto da *fraternité* — daí o Templo da Amizade de Saint-Just, onde todos os adultos deveriam, uma vez por ano, enunciar os nomes de seus amigos e explicar aos magistrados por que os haviam citado.

Infelizmente, os novos cultos não podiam ser separados da descristianização e da guilhotina, que servia, por assim dizer, para eliminar argumentos inconvenientes de forma perfeitamente racionalista. Em 7 de outubro de 1793, celebrou-se uma cerimônia em Rheims em que um ferreiro local esmagou o frasco miraculoso de óleo sagrado utilizado na coroação. Muitos dos descristianizadores eram renegados, como nos primeiros movimentos milenaristas — Fouché fora oratoriano, Laplanche, beneditino, e Charles, cônego em Chartres. Alguns eram comunistas, como outro ex-oratoriano, Joseph Lebon: “se, quando a Revolução chegar ao fim, ainda houver pobres entre nós, nossos esforços revolucionários terão sido em vão.” Ele declarou, em seu julgamento, que derivava todas as suas máximas revolucionárias dos evangelhos, “que, do princípio ao fim, pregam contra os ricos e sacerdotes”. Algumas igrejas foram depredadas. Em Paris, as fileiras dos descristianizadores eram compostas pelos muito pobres; nas províncias, estes geralmente eram a linha de frente. Arrasaram tumbas aristocráticas e demoliram o mausoléu funerário em St. Denis. (Descobriram o coração encolhido e preservado de Luís XIV, que acabou sendo comido por engano.) Cerca de vinte a quarenta mil dos sacerdotes que não juraram foram exilados; algo entre dois e cinco mil foram executados. A Igreja “constitucional” foi arruinada quando cerca de vinte mil dos padres juradores — a maioria sob pressão — concordaram em ser descristianizados; 42 bispos abdicaram de sua posição, conquanto somente 23 tenham incorrido em apostasia de fato. Alguns padres casaram-se para salvar suas vidas, outros fizeram-no voluntariamente; porém, havia casamentos clericais, celebrados por bispos, antes do início do processo de descristianização. (Mais tarde, quando a Igreja retomou o celibato, sob

Napoleão, milhares solicitaram a absolvição.) A separação formal entre a Igreja e o Estado foi decretada em 1795, o país tornou-se uma República em 1798 e o Papa Pio VI foi declarado prisioneiro francês, morrendo em Valência em agosto de 1799; a municipalidade registrou o falecimento de “Jean-Ange Braschi, exercendo a profissão de pontífice”.

Entrementes, os cultos alternativos mostraram ser tão instáveis e efêmeros quanto o gnosticismo, com que guardavam curiosa semelhança. Ademais, tinham um ar de paródia. David arquitetou os funerais organizados de mártires da república, como Marat;^[172] algumas mulheres juraram educar seus filhos no culto de Marat, sem lhes oferecer qualquer outra escritura além de suas obras (em sua maioria, de natureza jornalística). Promoveu-se um festim para o “traslado” de seu coração para um clube revolucionário, onde ficou guardado em uma urna que pendia do teto. David também criou a cerimônia para a aceitação da Constituição, realizada, em agosto de 1793, no antigo local da Bastilha, e baseada em uma imensa estátua da Natureza, vertendo água dos seios. Um membro do Comitê de Segurança Pública entoou: “soberana das nações, selvagem ou domada — Oh, Natureza! —, este grande povo é digno de você. Após reverter tantos séculos de erros e servidões, tinha de retornar à simplicidade dos seus caminhos para redescobrir a igualdade e a liberdade.” Em seguida, bebeu da fonte. Para o Festival da Razão na Catedral de Notre-Dame, em 10 de novembro, a própria igreja foi declarada Templo da Razão, tendo-se construído em seu interior uma montanha cenográfica, encimada por um Templo da Filosofia. No entanto, não havia acordo quanto às formas de culto, nem mesmo a seu tema ou objeto. Em Poitiers, os padres foram forçados a efetuar abjurações humilhantes, e pessoas vestidas de papas e monges foram açoitadas pelas ruas. (Tal cerimônia, de objetivo ateu, era quase idêntica às mascaradas anticatólicas promovidas pelos protestantes, em meados do século XVI.) A maioria das cerimônias era deísta. Ocasionalmente, como alternativa à razão, adoravam-se abstrações como o direito, a verdade, a liberdade ou a

natureza. No entanto, Deus encontrava meios de emergir por trás desses conceitos; em Beauvais, a razão, a liberdade e a natureza surgiram como três deusas, e, em Auch, o celebrante indagava: “o que é o culto à razão, senão a homenagem que prestamos à ordem estabelecida pela sabedoria eterna?” Robespierre deu fim à descristianização e substituiu a razão pelo Ser Supremo; como o credo que estabeleceu incluía a imortalidade da alma, ia além do anglicanismo mínimo de Locke. Contudo, sem a selvagem excitação da descristianização, as cerimônias eram tediosas para a turba, e só atraíam os sólidos cidadãos burgueses que tinham nelas algum interesse particular (como o paganismo, nos últimos tempos de Roma). Os elementos acessórios foram repintados e ganharam um novo nome. Durante algum tempo, entusiastas deram a seus filhos nomes como Marat, Brutus e assim por diante. Poupinel, autor de hinos republicanos, instou: “usemos a pompa cívica para fazer com que o povo esqueça as antigas demonstrações de superstição; em uma palavra, vamos oferecer alternativas mais impressionantes e atraentes às cerimônias que, por tanto tempo, iludiram o povo, e o esqueleto do sacerdotalismo se desintegrará por conta própria.”

Falar era fácil. O cristianismo, com seus muitos *insights* e matrizes, não encontrara dificuldade alguma em absorver elementos do cerimonial pagão e transformá-los. Os republicanos, divididos e orgulhosos, atrapalhavam-se, e suas cerimônias oscilavam entre a paródia e o linguajar bombástico e vazio, como as apresentações do comunismo soviético na Praça Vermelha ou a nova ginástica na China de Mao. Parece que se partia da premissa de que a moral pública dependia de exhibições religiosas ou gnósticas de algum tipo; a ênfase erasmiana na crença e piedade privadas era repudiada como insuficiente. O *Institut*^[173] por dois anos sucessivos, instituiu um concurso de ensaios denominado *Quelles sont les institutions les plus propres à fonder la morale d'un peuple?*^[174] Inventou-se um grande número de cultos. Havia o *Culto dos Adoradores*, composto de ideias e imagens de Rousseau, templos indianos, Pompeia e pinturas de Greuze;^[175] seus sacerdotes, eleitos a cada

ano, eram encarregados de cuidar de um fogo eterno, queimar incenso nos funerais e realizar libações de leite, mel e vinho. Uma variação tinha médicos e cientistas substituindo os sacerdotes, com experimentos de laboratório no lugar da missa. Uma terceira possibilidade era um amálgama das doutrinas de Moisés, Cristo, Confúcio e Maomé. Havia cultos seculares comunistas ou sociais. O mais bem-sucedido de todos parece ter sido a Teofilantropia, forma de deísmo próxima do cristianismo (alguns de seus membros autodenominavam-se cristãos) que dispunha de um manual, 16 locais de culto em Paris, além de outros nas províncias, e cujas “cerimônias” eram conduzidas por “diretores” — em sua maioria, funcionários públicos, mestres-escolas e assim por diante. Ex-sacerdotes faziam os sermões. No entanto, um pedido formal por sua oficialização foi indeferido pelo diretório:^[176] Barras sarcasticamente advertiu seu defensor, La Revellière, de que deveria primeiro ser martirizado, a fim de lançar a religião de modo adequado, e Carnot encerrou a discussão dizendo que uma religião bem-sucedida precisava de absurdo e ininteligibilidade — e, sob esses aspectos, nada conseguiria vencer o cristianismo.

Sob a superfície pública, o padrão de crença variava imensamente, costumando girar em torno de figuras individuais ao estilo montanista, que compreendiam desde santos até puros charlatões. Havia um acordo geral de que era necessário algum tipo de mecanismo religioso para manter as pessoas em boas condições. Alguns, como madame de Staël, filha de Necker,^[177] levavam o raciocínio ainda mais longe. Em *De la Littérature* (*Da Literatura*, 1800), ela cunhou o que mais tarde se tornaria um truísmo: “o progresso científico torna necessário o progresso moral.” Seu próprio círculo, em Coppet, estava apinhado de excêntricos religiosos, muitos de origem pietista germânica. Entre eles estava madame de Prudener, “convertida” em Riga em 1804, quando um conhecido tirou o chapéu para ela na rua e caiu morto de imediato. Fora catequizada pelo conselheiro Jung-Stilling, de Baden, que havia calculado que o mundo acabaria em 1819, e

pelo pastor Friedrich Fontaines, que lhe descreveu o Reino dos Céus em detalhes; ela, por sua vez, mais tarde convenceria o czar Alexandre I a fundar a célebre Santa Aliança.^[178] Outro profeta de Stäel era o poeta Zacharias Werner, que se convertera ao que se poderia denominar de Sexualidade Católica. Sua mãe havia imaginado ser a Virgem Maria, e ele, Cristo; e ele mesmo acreditava em “Cristo e no amor copulador” — a alma do homem, em sua ascensão, tem de atravessar, durante a vida terrena, o purgatório de “corpos femininos”. Daí ser ele o grande agarrador de servas em estalagens e casas particulares que, em Weimar, chocou Goethe e acabou com o chá oferecido por frau Schopenhauer ao tentar, ruidosamente, estuprar uma criada na cozinha. Seus bolsos viviam cheios de sonetos místico-eróticos amarrotados, endereçados de forma variada a suas atuais amantes ou a Deus, “o grande hermafrodita”. Para ele, “tudo que o amor nos leva a fazer com uma amante é feito por amor a Deus”.

Tais caricaturas tendiam a fazer o cristianismo parecer, em comparação, “normal” e familiar — e racional. No extremo oposto do espectro não cristão, os racionalistas foram ou prejudicados pela associação com o terrorismo ou, na melhor das hipóteses, expostos como emocionalmente anêmicos. Rivarol, em seu *Discours sur l’homme intellectuel et moral* (*Discurso sobre o homem intelectual e moral*, 1797), alegou que “a lacuna radical da filosofia é que ela não consegue falar ao coração (...). Mesmo que não consideremos as religiões como nada além de superstições organizadas, elas ainda seriam benéficas para a raça humana; pois, no cerne do homem, há uma fibra religiosa que nada é capaz de extirpar”. Esse, é claro, era o ponto em que Voltaire tendia a concordar mesmo com o detestado Pascal. E eis mais um argumento voltairiano: o Estado precisava de uma religião — que funcionasse, fizesse realmente o povo comum conformar-se às regras diárias da sociedade. Essa percepção voltairiana foi o princípio básico por trás da reconciliação napoleônica com o pontificado e a Igreja católica, marcada pela nova concordata de 1801. Napoleão declarava que ele mesmo

havia perdido a fé aos 11 anos, quando descobriu que César e Cato,^[179] os “mais virtuosos homens da Antiguidade, queimariam nas chamas eternas por não terem praticado uma religião sobre a qual nada sabiam”. Aos 17, escreveu um ensaio aprovando a alegação de Rousseau de que o cristianismo puro constituía uma ameaça ao Estado. Para ele, o cristianismo foi substituído pelo culto da honra e da ética militar. Como outros do período do diretório, baseou-se no patriotismo, mas acabou chegando à conclusão de que este funcionava melhor quando reforçado pela religião, e, na França, esta tinha de ser o catolicismo — ele não via outro meio de pôr fim à guerra de guerrilha no oeste. Assim, agiu como Henrique IV: se Paris valia uma missa, a Vendeia valia uma concordata,^[180] reconhecendo oficialmente que o catolicismo era “a religião da grande maioria do povo francês”. A afirmação era verdadeira no sentido de que, ao longo de todo esse período, a maioria das crianças francesas havia continuado a ser educada pelo clero; e a decisão de Napoleão de reabrir as igrejas, em 1802, foi a medida mais popular que tomou na França. Seus motivos eram inteiramente seculares. “O povo precisa ter uma religião, a qual tem de estar sob o controle do governo.” A igualdade era inatingível, e a crença em uma vida futura ajudava os pobres a aceitar seu fardo. Sem uma religião “respeitável”, o povo se voltaria para qualquer coisa. “A religião é uma espécie de inoculação (...) que, ao satisfazer nosso amor pelas maravilhas, imuniza-nos contra fraudes e feiticeiros.” Não estava certo daquilo em que ele mesmo acreditava: achava que a alma era um tipo qualquer de força magnética ou elétrica. Mas achava, em termos práticos, que os estadistas estrangeiros não negociariam com ele a menos que pensassem que ele acreditava em Deus. Assim, estabeleceu-se como um Carlos Magno cético e se submeteu a uma desconfortável recriação da coroação papal de 800, insistindo (dessa vez) em colocar, ele mesmo, a coroa na própria cabeça, com o Papa Pio VII praticamente como espectador.

A coroação de Napoleão — que incluiu um juramento, totalmente inaceitável para o pontificado, de apoiar a “liberdade de culto religioso” — foi considerada, na época, uma humilhação para o Papa. Um dos ministros Bourbon observou: “a venda de ofícios por Alexandre VI é menos revoltante que esta apostasia por parte de seu fraco sucessor.” Com efeito, o pontificado foi um dos indubitáveis ganhadores de todo o período napoleônico. Em 1789 encontrava-se, como instituição, praticamente nos seus estertores. As coroas europeias, bem como os Estados que representavam, vinham ganhando terreno em detrimento do papado desde o século XVI, e isso mesmo na Itália. O único instrumento de controle internacional do pontífice, os jesuítas, tinha-se deixado subjugar com docilidade, e, em todos os Estados católicos, as igrejas se haviam tornado virtualmente independentes. A causa de tamanho enfraquecimento do papado remontava à aliança deste com os Habsburgos, no século XVI. Os papas habituaram-se a identificar suas políticas e interesses com os das grandes famílias de governantes católicos europeus e assim tornaram-se, na verdade, subservientes aos Estados realistas. Isso, é claro, ia diretamente de encontro ao triunfalismo de Hildebrando, Inocêncio III e Bonifácio VIII. Pio VII, que não era nenhum herói e não tinha um grande intelecto, interrompeu e reverteu a tendência desastrosa. Era um daqueles italianos que saudavam a infusão de ideias revolucionárias da França, ao menos até certo ponto. Fora bispo de Ímola durante a invasão napoleônica, e escrevia “Liberdade e Igualdade” no alto de suas cartas. Instou, em um sermão: “sejam bons cristãos, e serão bons democratas. Os primeiros cristãos estavam repletos do espírito da democracia.” Eleito Papa em 1800, sua decisão de abandonar a legitimidade e negociar um acordo com Napoleão permitiu que o pontificado voltasse a emergir como uma força independente nos negócios europeus.

Isso ocorreu no exato momento em que a falência do deísmo e do racionalismo na França revelava a força residual inerente do cristianismo (e,

na verdade, do cristianismo católico) como religião de massa, sobretudo entre os burgueses, pequeno-burgueses e camponeses, para quem a revolução não outorgara poder político. Esse detalhe (e essa conjunção) foram detectados de modo brilhante por Châteaubriand, que publicou seu *Génie du Christianisme* (*Espírito do Cristianismo*) em 1802, imediatamente antes de a concordata ser celebrada com um *Te Deum* na Catedral de Notre-Dame. Os horribéis acontecimentos da década anterior, argumentava ele, haviam demonstrado a força da teodiceia cristã: os cristãos, aos milhares, haviam sido capazes de encarar o sofrimento e a morte e transformar essas experiências, ao passo que, para os deístas, as mortes e execuções só haviam servido para pôr em dúvida a existência de Deus. Onde Napoleão adotou uma atitude voltairiana, Châteaubriand adotou uma pascaliana. O cristianismo não era somente um reforço do patriotismo; era — senão para todos, ao menos para uma grande e sonora minoria — uma força viva contínua, que respondia às necessidades permanentes do espírito humano e não somente espiritualizava o sofrimento, mas erguia-se sobre ele. A França, em particular, agora contava com muitos mártires, cujo sangue refrescou a fé dos remanescentes. O Estado estava, pois, pronto para uma retomada católica, que poderia ser internacionalizada pela instituição do pontificado: “se Roma compreender verdadeiramente sua posição, nunca teve à sua frente tamanhas esperanças nem um destino tão brilhante. Dizemos esperanças por contarmos tribulações no número de coisas que a Igreja de Jesus Cristo deseja.”

Tal previsão mostrou ser astuta, embora por uma série de outros motivos que Châteaubriand não tinha condições de prever com exatidão na época. A Revolução, bem como suas consequências por toda a Europa e o mundo, não ajudou diretamente o papado, mas abalou forças e instituições que o prejudicavam. Eliminou instituições como a Inquisição, que constrangia o catolicismo internacional, mas que o pontificado não tinha disposição ou poder para reformar ou abolir por conta própria. Acabou com os

principados eclesiásticos germânicos, que haviam interposto suas próprias proposições entre o papado e as massas católicas germânicas. Marcou o fim das antigas monarquias legítimas, com suas igrejas galicanas ou nacionais, cujos déspotas esclarecidos desautorizavam Roma, cujos bispos eram aristocratas cobiçosos e cujos cardeais garantiam que somente os fracos e maleáveis ocupassem o trono de S. Pedro. Abriu as colônias das coroas espanhola e portuguesa, até então reservas da realeza, à penetração pontifícia. Acima de tudo, tendeu a estabelecer um vínculo direto entre os entusiastas católicos de toda a Europa e a instituição que agora começavam a reconhecer como uma fonte mais permanente de legitimidade e ordem que as instáveis coroas do *ancien régime* — a tiara papal. A ressurgência da autoridade e autoconfiança papais foi marcada, em 1814, pelo restabelecimento dos jesuítas em todo o mundo e pela presença, no Congresso de Viena, no ano seguinte, do cardeal Ercole Consalvi, o hábil secretário de Estado pontifício, que conduziu o papado de volta à arena da diplomacia europeia, após uma ausência de quase dois séculos. Instituiu-se um novo departamento no Vaticano, a fim de estreitar os laços entre a Santa Sé e os católicos de toda a Europa, e novas concordatas ou arranjos similares foram firmados com todos os Estados católicos. Por isso, temos o paradoxo de que a convulsão que ameaçou engolfar o cristianismo romano acabou conferindo um novo ciclo de vida a um pontificado moribundo. E este, assim renascido, retomou um tema antigo, mas com nova orquestração — o triunfalismo populista.

Para entender claramente como esse fenômeno veio a dominar o cristianismo moderno, é preciso retornar, antes de mais nada, à Inglaterra iluminista. O sistema de crença criado por Locke e aplicado pelos *whigs* dominantes da Igreja da Inglaterra passou por muitas transformações no sentido de satisfazer as necessidades das classes médias comerciais urbanas — e isso sem apartar por completo a ciência e o aprendizado, de um lado, e a religião institucional, do outro. Contudo, nada tinha a oferecer às ordens

inferiores, especialmente ao crescente proletariado das novas cidades industriais. Ademais, em sua ansiedade por dissipar o perigoso “entusiasmo” e evitar qualquer tipo de fanatismo, apresentava um cristianismo que era em parte cerebral, em parte cerimonial, e totalmente desprovido de emoções. Para os magistrados e a fidalguia rural, a liberação de emoções pessoais na expressão religiosa — o impulso montanista ou milenarista — constituía, necessariamente, uma forma de protesto contra a ordem social existente. Havia muitas lembranças de seitas igualitárias, como a de Munster, deflagrando guerras civis; a autoridade estava determinada, se possível, a restringir a dinâmica religiosa dentro das formas prescritas da Igreja estatutária. Mas, naturalmente, essa era uma estratégia perigosa, com o risco de as forças populares assim confinadas acabarem, como na França, irrompendo em alguma direção secular, política ou mesmo revolucionária. Não foi o que aconteceu. A ordem existente não somente foi salva como recebeu um grande reforço de um homem que as autoridades consideraram, à primeira vista, um aqui-inimigo: John Wesley.

Como tantos outros, Wesley foi conduzido à religião ativa por meio da releitura da Epístola de S. Paulo aos Romanos, em seu caso à luz do prefácio de Lutero. Corria o ano de 1738, Wesley tinha 35 anos e era um clérigo anglicano. “Então, testemunhei abertamente para todos os presentes o que primeiro senti em meu coração.” Seu cristianismo era quase totalmente desprovido de conteúdo intelectual. Não era dotado de *insights* doutrinários. Era inteiramente ético e emocional. No mínimo, Wesley era um arminiano. A seu ver, “Deus deseja que todos os homens sejam salvos”. Entre seus associados havia calvinistas estritos, como o grande pregador George Whitfield, partidário da dupla predestinação, que acusou Wesley da heresia de universalismo e disse-lhe que “seu Deus é o meu demônio”. Era necessário “despertar a alma de sua segurança carnal”, que as “garantias de salvação” de Wesley induziam. Entretanto, Wesley não estava tão preocupado com tais questões. Até o fim, ele se considerava anglicano: “vivo

e morro membro da Igreja da Inglaterra. Quem quer que observe meus julgamentos ou conselhos jamais se separará dela.” Entretanto, acreditava ter sido indicado por Deus para assumir o papel de um Paulo moderno e “proclamar as gratas boas-novas da salvação” em meio a um povo supostamente cristão que as havia esquecido. Isso significava romper as convenções do sistema paroquial anglicano e pregar onde quer que encontrasse uma audiência. Viajou mais de quatrocentos mil quilômetros e falou para reuniões ao ar livre de mais de trinta mil pessoas. Em 42 ocasiões cruzou o mar Irlandês, e calcula-se que tenha pregado mais de quarenta mil sermões, alguns dos quais com três horas de duração.

Além disso, Wesley não era somente um carismático montanista: possuía a capacidade de organização de um Gregório Magno ou um Benedito. Descobriu que o entusiasmo religioso era algo efêmero, a menos que fosse atrelado a uma estrutura cuidadosamente definida, com reuniões periódicas que galvanizassem, e tivesse a chance de se expressar em atividades árduas, regulares e planejadas. Começou com “sociedades” e “classes”. Em seguida, introduziu a Conferência Metodista, “circuitos ou ciclos”, reuniões trimestrais e reuniões distritais. Organizou-se a liderança leiga sob a forma de “líderes de classe”, comissários, síndicos e pregadores locais. Cada membro era atraído para uma vida corporativa, dando (ou recebendo) auxílio financeiro, e todos se comprometiam a tomar parte de atividades como encontros bíblicos, costura para caridade e assim por diante. Impôs regulamentações a respeito das roupas, comida e bebida, adornos, dinheiro, compra e venda e linguajar. Havia uma rígida disciplina corporativa e pessoal; as vitórias e derrotas eram relatadas nas reuniões de classe, e os infratores, excomungados. Assim, em Newcastle, 1743, Wesley expulsou pessoalmente 64 membros por uma variedade de pecados, variando desde praguejar e violar o dia de descanso até categorias mais vagas, tais como “ociosidade, irritação, frivolidade etc.”.

Em suma, Wesley, a despeito de seus críticos, estava criando uma Igreja alternativa, sobretudo entre as ordens menores; e havia uma crença natural e disseminada de que seria uma igreja radical. Como os primeiros cristãos, a quem se assemelhavam sob certos aspectos, especialmente em suas organizações de caridade, foram vítimas tanto da desaprovação oficial quanto do preconceito popular. Como ocorrera com os primeiros cristãos, seu uso da expressão “festim de amor” foi infeliz. Em seus encontros noturnos a portas fechadas, acreditava-se que os metodistas tomassem parte em orgias; relatava-se, segundo Nicholas Manners, que “quando se reuniam, apagavam as velas e cometiam obscenidades”. Suas conversões não raro dividiam famílias, o que era particularmente ressentido: foi a causa direta dos tumultos de quarta-feira de 1744. Também eram acusados de roubar as economias das viúvas; e atribuía-se seu hábito de induzir ataques e convulsões entre os “eleitos” a conjurações ou bruxaria.^[181] Entre os clamores corriqueiros contra os metodistas, estão: “vocês levam as pessoas à loucura; e não podemos beber nem praguejar, mas todos os tolos têm de nos corrigir, como se fôssemos ser ensinados por eles.” “Depois do Primeiro de Maio, nada teremos além de sermões e orações; mas farei barulho suficiente para dar um fim a isso.”

Daí a classe dominante em geral não ter dificuldade em incitar uma turba contra os metodistas. Tiveram suas casas de culto depredadas em St. Ives, Sheffield, Arborfield, Wolverhampton, Nantwich e Chester. John Smythe, conhecido como “o Conjurador” — era especialista em induzir convulsões — gozava da fama de ser o mais assaltado dos metodistas da Irlanda e acabou assassinado; o mesmo ocorreu a vários outros, inclusive William Seward — primeiro cegado, depois despedaçado em Hay, em 1741. O primeiro biógrafo de Wesley, Henry Moore, pensava que “as ordens inferiores do povo jamais seriam propensas a tumultos por conta de religião se para tal não fossem instigadas sob falsos pretextos por pessoas que contam com alguma ascensão sobre elas e se empenham em se manter nos

bastidores”. O próprio Wesley dizia tratar-se de um caso “do grande Vulgar açulando o pequeno”. O estímulo provinha de clérigos, proprietários rurais ou “algum fazendeiro vociferante influente”. Com frequência, oferecia-se cerveja de graça na estalagem local. A contabilidade de igrejas de Illogan, Cornualha, apresenta o seguinte lançamento: “despesas (...) com a expulsão dos metodistas, nove xelins.” Era comum ver criados encabeçando as multidões; em Barnard Castle, os poderosos forneceram um chapéu agalado e uma espada para o líder local da turba; em Teesdale, o vigário convenceu o conde de Darlington a lançar seus servos contra os metodistas; e os capatazes dos proprietários rurais costumavam organizar a violência. Por vezes, as turbas também eram lideradas por clérigos anglicanos totalmente paramentados. Em Otley, o magistrado disse-lhes: “façam o que quiserem, mas sem quebrar nenhum osso.” Segundo Wesley, assim que a lei se impunha, as multidões se dissolviam — muitos tendo se juntado a elas presumindo que eram os metodistas que estavam quebrando a lei ou que “não há lei para os metodistas”. A elite geralmente acreditava que Wesley pregava a comunhão de bens, e houve um caso, em Middleton, Yorkshire, de um nobre que se muniu de uma vara e juntou-se pessoalmente à turba, jurando “de forma assustadora que os metodistas não lhe tirariam as terras”.

Essa combinação de hostilidade das classes superiores e preconceito das inferiores teve o efeito, como sem dúvida fora o caso de muitos dos primeiros grupos cristãos, de fortalecer as forças convencionais e conservadoras no seio do movimento. Essa era a inclinação do próprio Wesley (ele era um *tory* de Hanover), que lançava mão das reações populares para reprimir qualquer tendência dos metodistas de descambar para o milenarismo. Seus sermões não apenas endossavam a ordem social existente; ele instava seus convertidos a que se empenhassem ativamente para impedir que descontentamentos econômicos ou políticos irrompessem em violência, e que obedecessem à lei em todo o seu rigor. Seu apelo era particularmente forte junto aos escalões superiores das classes trabalhadoras

— artesãos qualificados e artífices assalariados — e pequenos comerciantes e lojistas, todos ansiosos por melhorar seu *status*, subir gradualmente a escala social ou comercial e conquistar respeitabilidade e uma modesta afluência. Tais grupos podiam ser diferenciados com facilidade de qualquer elemento revolucionário entre o proletariado, e costumavam emasculá-lo.

Wesley jamais teve o menor receio de estar incitando demônios sociais. Pelo contrário, observou desde o princípio que seus convertidos tendiam a melhorar sua situação econômica e social, e sua única ansiedade era que isso acarretasse uma perda do fervor religioso:

Temo, em todos os lugares onde aumentou a riqueza, que a essência da religião tenha sofrido uma redução proporcional. Assim sendo, não vejo como seja possível, na natureza das coisas, que qualquer renovação religiosa prossiga por muito tempo. Pois a religião tem, necessariamente, de produzir tanto indústria quanto frugalidade, as quais não podem gerar nada além de riqueza. Porém, com o aumento desta, o mesmo ocorre com o orgulho, a raiva e o amor do mundo, em todas as suas ramificações. Como, então, será possível que o metodismo, ou seja, uma religião do coração, por mais que agora floresça como um loureiro verde, continue nesse estado? Os metodistas de todos os lugares crescem em diligência e frugalidade; conseqüentemente, crescem também seus bens. Daí aumentar, na mesma proporção, sua soberba, raiva, desejo da carne, desejo dos olhos e orgulho da vida. Assim, embora a forma da religião permaneça, o espírito desaparece com a mesma velocidade. Haverá algum meio de impedir esse processo — a decadência contínua da religião pura? Não devemos impedir que as pessoas sejam diligentes e frugais; temos de exortar todos os cristãos a ganhar tudo o que puderem e a poupar o que conseguirem: isso, de fato, é enriquecer.

Em 1773, ele anotou em seu *Diário*: “estive em Macclesfield e encontrei um povo ainda vivo para Deus, a despeito da riqueza em rápido crescimento. Caso continuem assim, será o primeiro caso que terei conhecido, em mais de meio século.”

Com o avanço do século XVIII, o metodismo foi se identificando com a ordem social estabelecida e, após seu rompimento com a Igreja Anglicana, tornou-se uma instituição independente. Como a própria Igreja primitiva, viu-se imersa nos problemas e responsabilidades das finanças, construiu igrejas caras e praticamente abandonou a pregação itinerante — passou pela transformação sutil do despertar e do entusiasmo para a doutrina e o governo. À medida que o metodismo deixava de ser uma seita de grande fervor para tornar-se um sistema estabelecido, as seções mais militantes do movimento separaram-se. Em 1807, quando a Conferência Metodista votou contra os encontros ao ar livre,^[182] um grupo apartou-se e constituiu a Conexão Metodista Primitiva, em que o fervor foi institucionalizado. Para os elementos mais pobres da classe trabalhadora, ofereceu o arrebatamento religioso como um substituto do ativismo político. Em Redruth, na Cornualha, em 1814, um encontro prolongou-se por nove dias e noites consecutivos: “centenas clamavam por misericórdia ao mesmo tempo. Alguns permaneceram em grande sofrimento de sua alma por uma hora, outros por duas, outros por seis, nove, 12 e 15 horas antes de o Senhor insuflar a paz em suas almas — então, levantavam-se, erguiam os braços e proclamavam as maravilhas de Deus com tamanha energia que os circunstantes eram atingidos por um momento e caíam ao solo, bramindo pelo desassossego de suas almas.”

Esse revivalismo selvagem, conhecido na Inglaterra como “ranterismo”,^[183] era um fenômeno internacional durante os períodos da Revolução Francesa e de Napoleão, sendo particularmente comum na Alemanha. Na Idade Média e século XVI, o revivalismo sempre era passível de se converter em violência política. Agora, em solo britânico, as duas formas de ativismo

tornaram-se antagônicas. É verdade que os filhos de metodistas estritos por vezes tornavam-se revolucionários políticos: seis dos 17 luditas enforcados em York em janeiro de 1813, por exemplo, vinham de famílias metodistas. Contudo, era mais provável que os radicais metodistas fossem reformadores políticos — o início de uma tradição que fez dos metodistas e outras seitas não conformistas aliados primeiro dos liberais, e, em seguida, do Partido Trabalhista. A organização metodista em si quase invariavelmente caminhava de mãos dadas com a lei, a ordem e a propriedade na travessia de tempos difíceis. Em 1812, a rica família Burton, metodistas proeminentes que tinham fama de usar de excepcional generosidade para com seus trabalhadores, convocaram os cônegos para a defesa de sua gráfica em Rhodes e, auxiliados pelas preces dos pregadores metodistas, arrasaram seus operários. Em 1818, os pregadores assumiram o conformista título de “reverendo”, desafiando, assim, uma determinação anterior; e, três anos depois, um deles, John Stephens, expôs sua filosofia social de forma objetiva: “as metas a ter em vista são as seguintes: (1) proporcionar a uma parcela sólida da sociedade uma firme ascendência; (2) eliminar a oposição (...); (3) curar os que, dentre eles, forem merecedores de salvação; (4) tomar o restante, um a um, e esmagá-los (...). Encontram-se por baixo, e é nossa intenção mantê-los assim (...). O metodismo goza de elevado status entre as pessoas respeitáveis.”

É claro que sim, muito embora não tivesse nenhum interesse primário nas “pessoas respeitáveis”. Ou melhor, foi concebido — e, nisso, foi extremamente bem-sucedido — para converter uma fatia significativa da classe trabalhadora alta à “respeitabilidade” moral. Wesley ignorou as classes superiores. Instruiu seus pregadores: “você não devem preocupar-se mais em adquirir os modos de um cavalheiro que um professor de dança.” Não obstante, indiretamente, o metodismo exerceria uma grande influência sobre a classe dominante. Diversas famílias abastadas associaram-se ao movimento; por ocasião do rompimento com os anglicanos, permaneceu

dentro do Iluminismo e procurou evangelizá-lo de dentro para fora. Preocupavam-se com a reforma religiosa, mas também, até certo ponto, com a reforma social, já que acreditavam que a pobreza, a esqualidez e a crueldade eram inimigas dos Dez Mandamentos. Pretendiam tornar a sociedade mais moral, tornando-a mais suportável, mas, naturalmente, não desejavam modificar sua estrutura.

A maioria dos evangélicos era composta por *tories*. Seu verdadeiro fundador foi John Thornton de Clapham, que nascera em 1720 e tornara-se o mais rico mercador da Inglaterra. Após sua morte, em 1790, a liderança passou para William Wilberforce, herdeiro da fortuna de um mercado de Hull, orador pequeno e amigo de William Pitt, o primeiro-ministro. Ele e sua amiga Hannah More constituíam o núcleo da Seita de Clapham, que na verdade nada tinha de seita, mas era, sim, um grupo de pressão dentro da Igreja Anglicana e da classe dominante. A ideia contara com a aprovação do próprio Wesley, que pedira à irmã de Hannah: “diga-lhe que viva no mundo — lá é a esfera de sua utilidade; não nos atingirão com eles por perto.” Ao passo que o metodismo procurava tornar respeitável, reformista e dócil a classe trabalhadora, os evangélicos visavam instilar um espírito de *noblesse oblige* ^[184] entre seus melhores. Apresentavam uma “mudança de coração” como alternativa mais moral e aceitável a uma mudança mais fundamental. Faziam grande questão de sua cortesia. O primeiro evangélico no Parlamento, Sir Richard Hill, foi amorosamente descrito por seu biógrafo, o Reverendo Edward Sidney, como “um modelo de cavalheiro cristão e senador honrado”. Hill citou a Bíblia para os Comuns, enfrentando “prolongados bramidos de riso”. A disposição de encarar o ridículo era uma característica do grupo. Após a irrupção da Revolução Francesa, porém, o riso transformou-se em tolerância: o temor do radicalismo e suas consequências acarretou para os evangélicos uma posição cada vez mais abrangente entre as classes superior e média; seu programa deu a muitas

peessoas influentes um objetivo de vida quando o caminho para a reforma política ficou abalado ou parecia demasiado perigoso.

Assim, Wilberforce e seu grupo prosperaram. Ele trouxe a religião convicta dos campos de Wesley para a arena pública, e para a audiência do que os jornais sempre chamavam de “reunião nobre e respeitável”. No Parlamento, os *tories* evangélicos votaram contra a reforma eleitoral e a favor da legislação repressiva do governo, tais como as Leis de Combinação contra os sindicatos e os célebres Seis Atos.^[185] Seu próprio programa legislativo também era, sob muitos aspectos, repressivo, já que incluía uma pesada carga tributária sobre atividades esportivas, música, cartões de visitas, teatros, óperas, mascaradas, cartas, dados, corridas, revistas, jornais dominicais e viagens aos domingos. Hill queria até que os atores fossem licenciados; e, durante a escassez de 1800, disse aos Comuns que era muito melhor haver carestia de alimento terreno que fome da palavra de Deus. A Sociedade da Proclamação contra o Vício e a Imoralidade, dirigida por evangélicos, foi fundada para fazer valer a lei, quando as autoridades fossem lentas ou não estivessem dispostas a agir, e moveu processos contra escritores, editores e gráficas, donos de bordéis, prostitutas, casas teatrais particulares sem licença, fornecedores de impressos e objetos obscenos, operadores de casas de dança ilegais e comerciantes que violavam o dia de descanso. Por outro lado, os evangélicos engajaram-se em uma campanha muito eficaz pela abolição do tráfico de escravos e, mais tarde, da própria escravidão, em todo o Império Britânico.^[186] Tampouco esse foi o único exemplo em que os planos evangélicos para melhoria da sociedade e os dos reformadores seculares coincidiram. Wilberforce inscreveu-se em setenta sociedades, que abrangiam, além de objetivos exclusivamente religiosos, um vasto espectro de injustiças e miséria humanas. Aí incluíam-se a Sociedade Bíblica, a Sociedade Missionária da Igreja, a Sociedade Londrina para a Promoção do Cristianismo entre os Judeus, a Sociedade Escolar, a Sociedade da Escola Dominical, diversas sociedades irlandesas, a Sociedade dos

Limpadores de Chaminés, a Sociedade de Apostas, sociedades para amparar ou melhorar as condições de vida dos Soldados de Blucher,^[187] Refugiados Franceses, Estrangeiros em Perigo, Desconhecidos Doentes, Empregadas Domésticas Irlandesas, Órfãos e Vadios, Jovens Mendigos, Juventude Pecadora, Viúvas em Perigo, Clérigos Pobres, Moças Enfermas, Mulheres Degradadas, Presos por Pequenas Dívidas, além de sociedades para a construção e manutenção de hospitais, enfermarias para a febre, asilos, maternidades, enfermarias, abrigos e penitenciárias.

As cartas de Wilberforce registravam progressos: “é maravilhoso testemunhar as muitas acessões à causa da piedade cristã nos escalões mais elevados da vida” (1811); “(...) cada vez mais, o círculo abençoado difunde-se nos mais altos caminhos da vida (...) um grande aumento da piedade, sobretudo entre as classes privilegiadas” (1813). Paulatinamente, o robusto racionalismo comercial de Locke deixou de ser a principal característica da religião das classes média e alta, abrindo espaço para a propriedade carregada de emoção que associamos aos tempos vitorianos, mas que estabeleceu seu alcance uma geração antes de Vitória assumir o trono. Um evangélico tinha de ser “convertido”, independentemente de há quanto tempo fosse membro da Igreja, ou ainda que tivesse contraído ordens sagradas. No movimento, os dois sexos tendiam a usar luvas negras. Havia muitas outras características, especialmente a frase *Shall we engage?* (algo como *Vamos nos ocupar?*) como um prelúdio a debates religiosos. A maioria dos divertimentos foi banida. Um dos membros da Seita de Clapham, John Venn, declarou, a respeito de seus filhos, que “eles nunca vão a lugar algum onde haja cartas e dança, nem aprendem a dançar”. Seu filho procreveu a dança, as cartas, o teatro e a leitura de romances na família. Abner Brown relatou, acerca da esposa de um pastor evangélico: “quando seus excelentes e másculos filhos vinham para casa nas férias, ela não permitia que ficassem à janela sem que os fizesse virar de costas, de modo a não olhar para a paisagem romântica que cercava a casa, para que a delícia da *Terra de*

Satanás não afastasse seus afetos do mundo melhor por vir.” O jornal evangélico, *Record* (*Registro*), dava o tom. Suspendeu os oratórios de Haendel por serem executados em Ranelagh e Vauxhall; [188] com efeito, chamou os oratórios de “terríveis e ímpias profanações das coisas sagradas por um mundo leviano e em deterioração”; manifestou o desejo de que os teatros fossem “completamente fechados”, porquanto as pessoas lá iam “para ver uma prostituta coroada com grinaldas e ovacionada de modo retumbante por uma multidão desmoralizada”; deplorou a ideia de clérigos jogando cartas e publicou os nomes dos que tomavam parte de bailes e caçadas; colocou os romances de Scott [189] “no mais alto grau de injúria” e lamentou o fato de até mesmo Wilberforce lê-los — inúmeros leitores escreveram em repugnância horrorizada ao saberem dessa notícia, um deles assinando *Bandeira da Angústia*. À medida que o evangelismo foi penetrando nos níveis mais baixos da escala social, encontrando, no caminho, a influência metodista, tendeu a assumir uma coloração das classes médias ou inferiores e, a partir da década de 1830, começou a apoiar a temperança e mesmo a proibição. A Sociedade para Observância do Dia do Senhor, fundada em 1831, foi mais um elemento não cavalheiresco. Contudo, os abastados evangélicos há muito faziam campanha pela abolição do trabalho aos domingos. Em 1809, um deles, Spencer Percival, suprimiu as sessões parlamentares às segundas-feiras, de modo que os membros do Parlamento não tivessem de viajar no dia de descanso; e os evangélicos concediam aos servos o dia de folga. Este anúncio, solicitando um cocheiro, era típico dos muitos exibidos no *Record*: “sem salário elevado. Grande preferência por pessoa que valorize os privilégios cristãos.” Onde os evangélicos de todas as classes uniam-se era no combate a qualquer tratamento aberto das funções corporais ou sexuais. A filha do reverendo Lewis Way, Drusilla, escreveu para casa após ver a *Vênus*, de Médiçi: “quanto à *Vênus*, ela parece ser exatamente o que é, e deve ser — uma mulher nua, profundamente envergonhada de si mesma!”

Em contrapartida, tratavam amorosamente do tema da morte. Por meio de suas revistas infantis, popularizaram os leitos de morte de crianças que mais tarde seriam imortalizados por Dickens (por exemplo, a morte de Paul Dombey, em *Dombey and Son*). Consideravam um dever público divulgar as mortes “bem-sucedidas”. Hannah More escreveu, em 1792: “eu (e, na verdade, todos nós) estou intimamente envolvida há quase três semanas em outra triunfal cena de morte.” Quando o bispo Horne morreu, sua avaliação foi que “é difícil imaginar um leito de morte mais delicioso ou edificante” — “dois leitos de morte assim, tão perto um do outro, não se encontram”. Também apreciavam funerais. Uma de suas correspondentes, a srta. Patty, escreveu-lhe: “o agente funerário de Bristol chorou como uma criança e confessou que, mesmo sem emolumentos, valia a pena viajar 160 quilômetros para usufruir de tal visão.” Também havia mortes ruins. Era um axioma evangélico que aqueles que zombavam da religião, ateus e similares invariavelmente tinham uma morte horrível. Costumavam citar os casos de Hume, Gibbon, Voltaire e Paine,^[190] sem se dar ao menor trabalho de verificar a acurácia de seus relatos. Assim, o médico de Paine, Manly, negou especificamente que seu paciente tivesse mudado suas opiniões ao morrer, ou padecesse de alguma aflição moral. Contudo, Hannah More escreveu um relato de sua morte que teve “grande circulação entre as classes mais baixas da sociedade”, afirmando que, na América, ele “vivia em uma violência brutal e detestável imundície (...) durante toda a semana que antecedeu sua morte, não deixou nunca de embriagar-se duas vezes ao dia (...). Suas últimas palavras foram: ‘se o demônio jamais teve algum agente na Terra, EU SOU TAL HOMEM!’”.

Havia, da mesma forma, um elemento de tortuosidade magnânima subjacente à rejeição evangélica das ambições mundanas. Wilberforce professava uma doutrina de “utilidade” que o levava a se concentrar naqueles que gozassem de algum tipo de influência ou importância. Escreveu para seu filho, Sam, mais tarde bispo de Winchester, que acabara

de lograr apresentar um “excelente homem” ao arcebispo de Dublin, “conforme um princípio que considero ser da mais alta importância (...). É o de reunir homens de mentalidade análoga, com alguma probabilidade de, em algum momento, combinarem e se concertarem para o bem público. Jamais omita qualquer oportunidade, meu caro Samuel, de travar conhecimento com homens bons ou úteis (...). As maiores possibilidades dependem da seleção de relações, mais que de qualquer outra circunstância da vida. (...) Os conhecidos, de fato, são as matérias-primas, a partir das quais fabricamos amigos, esposas, maridos etc.”. Os evangélicos acreditavam em “relacionamentos harmoniosos” e em se aproximar de todos os que concordassem consigo.

Em particular, o modo como os evangélicos penetraram na Igreja da Inglaterra foi completamente mundano — quase jesuítico em sua subordinação dos meios aos fins. Em 1814, por exemplo, o reverendo Charles Sumner, um jovem evangélico, fez uma viagem pelo continente com os dois filhos do marquês de Conyngham. Para impedir que o mais velho se casasse com a filha de um professor de Genebra, ele mesmo a desposou. Como prova de gratidão, lady Conyngham, amante de Jorge IV, providenciou para que Sumner fosse nomeado capelão e historiador real, *deputy-clerk of the closet*, bispo de Llandaff em 1826 e, no ano seguinte, aos 37 anos, bispo de Winchester, sé que manteve por 42 anos, durante os quais nomeou evangélicos por toda a diocese. Seu irmão, outro evangélico, ganhou Chester em 1828 e, em 1848, Cantuária. Os clérigos de posições análogas eram chamados pelos evangélicos de “religiosos”, “sinceros” ou “devotos”; o restante era composto por “escribas e fariseus”, “bois gordos de Basã” [191] ou “sacerdotes que caminham nas trevas”. Tal qual os puritanos do século XVI, lotearam posições de poder difíceis de conquistar dentro do sistema estabelecido. Em 1788, capturaram o Queens’ College, em Cambridge, logrando que Isaac Milner [192] se elegeisse presidente. Os tutores que lhe faziam oposição tiveram de pedir demissão ou aceitar benefícios rurais. A

faculdade expandiu-se rapidamente; os evangélicos enviavam seus filhos inteligentes para lá estudar; e ela produziu grandes quantidades de potenciais clérigos de pensamento correto.

A partir dessa cabeça de ponte, os evangélicos expandiram seu domínio de Cambridge graças a um brilhante e próspero organizador, Charles Simeon, “convertido” em 1779, aos 19 anos, e que foi ministro da Igreja da Santíssima Trindade, em Cambridge, durante 53 anos. A meta era explorar os recursos de propaganda existentes, embora subutilizados, da própria Igreja Anglicana. Em 1802, Cobbett^[193] observou, com perspicácia: “o clero tem menos poder, conforme sua posição e industriiosidade, segundo sua localização. Estão, por necessidade, em toda parte, e sua influência conjunta é assombrosamente grande. Quando, do cume de qualquer colina elevada, olha-se em volta neste país e se vê a miríade de agulhas de campanários distribuídas com regularidade, não somente se deixa de imaginar se a ordem e a religião são mantidas, como se fica abismado com a persistência de problemas como rivalidades ou falta de religião.” Com uma quantidade suficiente de graduados evangélicos em Cambridge, esperava-se que, no devido tempo, haveria o tipo certo de clérigo em cada paróquia, ou ao menos em cada centro de influência. Simeon valeu-se da riqueza e dos contatos do movimento de vários modos altamente práticos. Conseguiu a indicação de evangélicos para disciplinas universitárias dedicadas a temas específicos (*lectureships*), fosse por escolha do fundador, de associações comerciais^[194] e outras instituições ou pela eleição dos catedráticos. Outros foram nomeados capelães de hospitais, asilos e assim por diante, trabalhando junto aos altos funcionários ou patronos importantes. Os evangélicos também construíam igrejas, sendo o benefício destinado a Simeon e seus amigos. Por fim, o dinheiro dos evangélicos era usado para comprar benefícios vagos e “benefícios futuros”, que eram vendidos no mercado aberto ou colocados sob custódia para tal. Esses abusos flagrantes do sistema antigo eram explorados de forma direta e sistemática, a fim de

atingir fins do mundo porvir. Ademais, tais “vitórias” cuidadosamente organizadas eram tratadas como frutos da intervenção direta da Providência a favor da causa evangélica, pois um de seus princípios — tinham toques de calvinismo — era de que nada ocorria por acaso.

Entrementes, no fim das contas o evangelismo tendeu a ser contraproducente. Em virtude de seu próprio grau de penetração e presença, forçou grande número de pessoas, inclusive clérigos, a levar a religião a sério e se empenhar em esclarecer suas próprias posições. Deflagrou ondas de choque no plácido mar anglicano, provocando o fluxo de correntes e contracorrentes. Além disso, o evangelismo não constituía um verdadeiro sistema teológico. Porquanto tivesse nuances calvinistas, não se baseava em nenhuma estrutura sólida, como a Instituição de Calvino. De fato, não dispunha de qualquer estrutura além da Bíblia, que interpretava de modo bastante literal.

Neste ponto, chegamos a um paradoxo. No fim da Idade Média e durante todo o período da Reforma, a Bíblia fora a grande fonte de força dos protestantes. O cristianismo, como já comentamos, é basicamente uma religião histórica; ao dar absoluta prioridade aos documentos históricos (as Escrituras), os protestantes haviam parecido situar-se em terreno infinitamente mais firme que os católicos, que fundamentavam sua justificativa dogmática na autoridade não escritural, ou *magisterium*, da Igreja (ou seja, a mera opinião de homens não inspirados) — a qual poderia ser acusada, com justiça, de procurar manter o texto da Revelação inspirada longe das mãos do povo.

Os evangélicos, em particular, baseavam-se na força tradicional da Bíblia. Tudo poderia ser encontrado ali; e nada que não se encontrasse lá teria qualquer relevância. Seu livro didático padrão, *Elementos de Teologia Cristã*, do bispo George Pretyman Tomline, apresentava uma abordagem totalmente acrítica das Escrituras. Assim, a 13.^a edição (1820) observou: “a grande duração a que a vida humana se estendeu na era patriarcal tornou

possível que os judeus, nos tempos de Moisés, rastreassem sua genealogia até o Dilúvio — mais ainda, até Adão”; Matusalém “foi contemporâneo de Adão por 243 anos, e por seiscentos anos de Noé”; e assim por diante. Tanto o Antigo quanto o Novo Testamento eram tratados como registros históricos, e pôr em dúvida sua exatidão literária significava renegar seu *status* inspirado.

No fim do século XVIII, essa posição estava começando a se tornar extremamente vulnerável. A ciência em si, não necessariamente, constituía uma ameaça ao cristianismo. Este tinha condições de racionalizar, dentro de suas próprias premissas, as mudanças cosmológicas e a descoberta de novas leis operacionais. Com efeito, ao menos até certo ponto, a própria existência de leis passíveis de demonstração científica desfrutou de boa acolhida entre os apologistas cristãos, que podiam citá-las como prova da interferência de uma inteligência divina todo-poderosa. No entanto, a religião conseguiria suportar a aplicação invariável da metodologia científica, ou seja, a busca da verdade por si mesma, independentemente das consequências? Sendo uma fé que se identificava com a verdade, era essencial que o cristianismo assim procedesse. A apresentação lockiana baseava-se nesse princípio. Porém, Locke vivera numa época em que parecia mais provável que a demonstração científica da verdade confirmaria as proposições cristãs, em vez de desacreditá-las. Cem anos depois, a situação estava mudando radicalmente. Revelava-se, então, que o que o cristianismo tinha a temer não era tanto a ciência em si, mas o método científico aplicado historicamente. Isso funcionava de duas maneiras. Geólogos e astrônomos, de um lado, e biólogos e antropólogos, do outro, combinaram-se para apresentar um quadro histórico da origem da Terra e da trajetória do homem sobre ela que era totalmente incompatível com o relato histórico do Antigo Testamento. Em segundo lugar, o estudo dos textos escriturais, aplicando os novos métodos de análise histórica e com auxílio da filologia e da arqueologia, revelaram as Escrituras como uma coletânea de documentos muito mais

complexa do que se havia imaginado até então — um assombroso composto de alegorias e fatos, a ser peneirado como qualquer outra peça de literatura antiga.

Conseguiria o protestantismo, com sua pesada dependência da documentação das Escrituras, sobreviver ao processo? Era da Alemanha protestante que vinha grande parte da nova erudição escritural — acompanhada por novas abordagens e *insights* teológicos que proporcionaram, de fato, uma saída para o dilema. Nas décadas de 1820 e 1830, Friedrich Schleiermacher^[195] realizou a primeira reavaliação de verdade da teologia cristã desde Calvino. Considerou ser possível elaborar uma teologia válida para sempre, sujeita a renovações contínuas através da experiência. O dogma, argumentava ele, era menos conhecimento que resultado da história; a revelação era o produto das concepções individuais de Deus; os itens da crença cristã eram menos provas que expressões de aprofundamento da piedade. O ponto essencial para o cristianismo era a redenção, dependente de Jesus, que não precisava ser redimido. As heresias constituíam afastamentos dessas afirmações; contudo, considerava as doutrinas das duas naturezas de Cristo e das três pessoas em Deus enganosas, e a da ressurreição, ascensão e retorno em julgamento supérflua. A Igreja era uma comunidade de crentes. A eleição era determinada pelo bem entender de Deus, mas não necessariamente a fim de excluir permanentemente uma parte da raça humana. Essa análise tornou possível, pelo menos em teoria, recrutar luteranos e calvinistas e abrir caminho para a reconciliação da teologia cristã com a ciência, a moderna erudição bíblica e outras disciplinas mais ou menos indefinidas. Na verdade, situava-se na tradição da “teologia mínima” que Erasmo estabeleceu e continuada por Locke.

Não obstante, era uma linha de defesa que poucos protestantes, ao menos a princípio, estavam preparados para adotar. Os fundamentalistas evangélicos simplesmente desviaram os olhos tanto da ciência quanto do

“alto criticismo” [196] germânico, como era chamado. Outros encararam-nos — e perderam a fé. Em 1835, quase coincidindo com as revelações mais devastadoras da geologia, o estudioso bíblico alemão David Friedrich Strauss publicou o primeiro volume de seu *Leben Jesus* (*A Vida de Jesus*), que analisava as narrativas dos evangelhos como qualquer outro conjunto de fontes e procurava identificar o elemento mitológico. Strauss alegava que “o nascimento sobrenatural de Cristo, seus milagres, sua ressurreição e ascensão, permanecem verdades eternas, por mais dúvidas que se possam lançar sobre sua realidade como fatos históricos”, e sustentava que “a importância dogmática da vida de Jesus continua sendo inviolável”; ainda assim, o impacto do livro foi esmagadoramente no sentido de enfatizar as contradições e minimizar a acurácia do Novo Testamento. Um dos novos agnósticos, Arthur Hugh Clough, comentou o acontecimento em seu poema *Epi-Straussium*:

Mateus e Marcos e Lucas e São João

Somem-se todos e se vão. (...)

O primeiro grande êxodo do cristianismo ocorreu na década de 1830; a partir de então, deu-se um afastamento contínuo, sobretudo na década de 1850 e princípio da de 1860, sob a impressão causada por Darwin. Alguns protestantes aprovavam a mudança. O reverendo Charles Kingsley escreveu, sobre a evolução: “os homens descobriram que, agora que se livraram de um Deus que interfere (um mago-mestre, como costume dizer), têm de escolher entre o império absoluto do acaso e um Deus vivo, imanente, sempre em ação.” Todavia, a maioria opôs resistência à mudança teológica com graus variados de raiva — o que acarretou dificuldades disciplinares especiais para a Igreja Anglicana. Esta constituía um sistema estabelecido, sujeito ao Parlamento. Com efeito, na origem da reforma institucional, o Parlamento estava assumindo uma participação mais ativa nas questões da Igreja. Entre

as medidas aprovadas estavam a Lei da Igreja Estabelecida e a Lei dos Dízimos (1836), a Lei das Pluralidades Eclesiásticas (1838), a Lei da Disciplina Eclesiástica e a Lei das Sinecuras (1840), além de uma medida que transferia as apelações eclesiásticas para o Comitê Judiciário do Conselho Privado (1833). Com efeito, a Igreja não tinha controle sobre suas próprias disciplina e doutrina, exceto até onde tal estatuto permitisse; e os teólogos anglicanos que entrassem em conflito com a opinião da maioria podiam procurar a proteção do Estado. Em 1832, o reverendo Reed Dickson Hampden proferiu as palestras de Bampton em Oxford, em que defendeu a posição germânica de que a teologia varia conforme a época e reflete a filosofia contemporânea, de que as doutrinas são erguidas sobre fatos inspirados por homens sem inspiração, e de que os pronunciamentos da Igreja apresentavam inconsistências repetidas, não podendo, pois, ser infalíveis. Em seu livro *Observações sobre a Dissensão Religiosa* (1834), declarou que o dogma não tinha importância perante a religião em si, e instava por tolerância, uma vez que, na essência da religião, poucos cristãos diferiam uns dos outros. Em suma, a linha, mais uma vez, era erasmiana. Houve violentos protestos anglicanos quando Hampden foi nomeado regius professor de Teologia em Oxford, em 1836; quando, em 1847, foi promovido a bispo de Hereford, uma tentativa de impedir sua eleição formal só foi abandonada depois que o primeiro-ministro, Lorde John Russel, ameaçou invocar sanções estatutárias contra os litigantes.

Dentro da Igreja Anglicana havia, além disso, o problema adicional da conciliação de um vastíssimo espectro de opinião teológica, o qual tendia a se ampliar à luz dos novos estudos. Em 1847, o bispo de Exeter recusou-se a instituir o reverendo G.C. Gorham em um benefício com base no fato de sua visão calvinista da regeneração batismal ser inconsistente com os 39 artigos. Gorham lutou, foi derrotado ao apelar ao *Court of Arches*^[197] anglicano, em 1849, mas encontrou apoio no secular Comitê Judiciário do Conselho Privado, em 1850. O efeito desses dois casos, ao que pareceu, foi demonstrar

que a Igreja Anglicana não controlava suas próprias doutrinas e não podia impedir a ascensão, a posições de autoridade em sua hierarquia, de homens a quem considerava hereges.

Foi dentro desse contexto que a Igreja Alta se desenvolveu e começou a se voltar para a direção de Roma. Também aqui os evangélicos foram, em última instância, os responsáveis, uma vez que o clima revivalista que introduziram inevitavelmente estimulava tendências hostis e antagônicas: é uma característica permanente do cristianismo que a ênfase em uma de suas matrizes sempre leve ao desenvolvimento de uma rival. Na década de 1820, Oxford, com destaque para o Oriel College, passou por um renascimento intelectual. Entre os membros de Oriel estavam John Keble, John Henry Newman, Edward Pusey, o regius professor de Hebreu, e R.H. Froude. Sua campanha teve início com o *Assize Sermon* de Keble em Oxford,^[198] em julho de 1833, sobre o tema *A Apostasia Nacional*, e prosseguiu com a publicação de tratados que tomavam, como padrão de seu credo, a fé e as práticas dos primeiros apóstolos da Igreja. É notável que enquanto, na Reforma, os primeiros protestantes haviam apelado para a Igreja primitiva contra o triunfalismo pontifício e o cristianismo mecânico, esse novo grupo de reformadores cristãos recorreu à Igreja dos primeiros tempos para lançar luz sobre um caminho de volta a Roma. Alguns dos manifestantes (*tractarians*)^[199] de Oxford provinham de famílias evangélicas. Contudo, era o protestantismo evangélico que elegeram como seu inimigo interno. Keble e Newman consideravam repugnante o modo dos evangélicos de falar a respeito de religião; Newman deplorava “a maneira mecânica (...) pela qual a grande doutrina de Sua morte sagrada e o benefício do derramamento de seu sangue são atirados de um lado para o outro, no máximo como algum feitiço ou encantamento capaz de certamente converter os homens”. Desejavam beleza e mistério. Keble considerava “perigoso (...) dar a conhecer os oráculos de Deus a homens profanos e indignos”. A “nova verdade”, acrescentava, “é algo que, no senso adequado da

palavra, não podemos atingir, nem o desejamos. Todavia, os monumentos da antiguidade podem revelar, para nossa cuidadosa leitura pessoal, muito que será, para a era atual, novo, porque se extraviou e esqueceu”. Os dois homens denunciaram a “rude escola de Burnet e Hoadley”, que “privava a Igreja de todos os seus mais belos pronunciamentos”.

Em certo sentido, o Movimento de Oxford foi um repúdio do erasmianismo. Se Newman e Keble tivessem o privilégio de seguir os passos de Colet e Erasmo e visitassem o santuário de S. Tomás antes de sua destruição, talvez tivessem tirado conclusões diametralmente opostas da experiência. Aquela, sim, era a verdadeira Igreja cristã, não a “teologia mínima”. Newman começara a se afastar do Anglicanismo ao trabalhar em seu livro sobre o arianismo no século IV. Descobriu, sozinho, que grave ameaça à História constituía para o protestantismo, em virtude de seu fundamentalismo bíblico. Escreveu: “penetrar na História significa deixar de ser protestante.” Via a História como um recurso do catolicismo, no sentido de que seu estudo lembrava o crente da incrível riqueza de seu passado, que só Roma parecia representar plenamente no século XIX.

O movimento começou partindo do princípio de que se encontrava em maior segurança dentro da Igreja da Inglaterra, ao menos tal como a concebia, “um verdadeiro ramo ou parte da una, Santa, Católica e Apostólica Igreja de Cristo”. Ensinavam a verdade, ao passo que os não conformistas e evangélicos apenas parte, e Roma, mais que a verdade. Rejeitavam a doutrina latitudinária de que “a visão de todos os homens da religião revelada é aceitável aos olhos de Deus, se Ele agir sobre ela”; alegavam que a verdade religiosa não era parte escritural, parte autoridade, como sustentava Roma, mas totalmente escritural — “embora esteja, sim, na tradição, ainda que também possa ser extraída da comunicação das Escrituras (...) a mensagem ou doutrina do evangelho (...) tem aqui registro apenas indireto e dissimulado, sob a superfície”. Era um caminho intermediário excepcionalmente difícil de se seguir. Em última instância, muitos viram-se

incapazes de manter a posição, quanto mais não fosse por precisarem basear-se, cada vez mais, no princípio da autoridade para defender as Escrituras das críticas mais poderosas. Assim, Newman escreveu, em sua *Apologia Pro Vita Sua*, atacando o liberalismo protestante:

A liberdade de pensamento é, em si, um bem; contudo, dá abertura à falsa liberdade. Agora, por “liberalismo”, quero dizer falsa liberdade de pensamento, ou o exercício do pensamento em assuntos em que, desde a constituição da mente humana, ele não pode ser trazido a nenhuma elucubração bem-sucedida, e se encontra, pois, fora de lugar. Entre tais questões estão os princípios básicos de qualquer tipo; e, desses, os mais sagrados e momentosos devem especialmente ser reconhecidos como as verdades da Revelação. O liberalismo, então, consiste no engano de se submeter ao julgamento humano as doutrinas reveladas que, por sua própria natureza, se encontram além dele e dele independem, e de determinar, com base em fatores intrínsecos, a verdade e o valor de proposições que, para sua recepção, fundamentam-se somente na autoridade externa da palavra de Deus.

Trata-se de uma declaração muito clara e importante, que efetivamente rejeita a tradição erasmiana e repudia, especificamente, a insistência de Locke em que a verdade precisa ser perseguida, aonde quer que leve. Alguns anglicanos da escola, tais como Samuel Wilberforce e W.E. Gladstone, [200] acreditavam poder esquivar-se dos problemas levantados pela ciência, pelas novas interpretações das Escrituras e pelo impacto do mundo moderno em geral. Daí permanecerem anglicanos. Newman não queria correr esse risco. Pelo contrário, acreditava que tinha de haver um ponto de ruptura que o questionamento humano não tem permissão de ultrapassar. Até esse ponto, o pensamento e raciocínio eram livres; a partir dali, proibidos. Porém, quem deveria determinar tal ponto? E decidir em que acreditar depois dele?

Apenas uma Igreja estava preparada para assumir tais responsabilidades e suas consequências draconianas: Roma. Por isso, na década de 1840, Newman e seus companheiros recorreram a Roma em sua busca de autoridade.

Naturalmente, sua decisão não girava exclusivamente em torno dessa questão. O autoexame tanto dos que se tornaram conversos como dos participantes do movimento que não o fizeram está plenamente documentado em muitos milhares de cartas. Como todos esses homens se conheciam, costumavam escrever uns aos outros copiosamente e podiam discutir seus problemas e pontos de vista com liberdade, sem medo de censura, inquisição ou punição, os vários fatores que moldam as crenças em transformação de cristãos sérios e cultos são revelados por completo, como talvez nunca tenha acontecido em nenhum outro momento, antes ou depois. Nesse sentido, o episódio foi único e importante. As cartas mostram que a razão, ambição, fatores sociais, amizade, moda e diversos aspectos da vida eclesiástica — desde a estética à mais pura teologia — desempenhavam, cada um, seu papel em vários graus, dependendo do indivíduo. Elas nos lembram que a mudança da crença religiosa é um processo de extrema complexidade, que mais provavelmente vai assemelhar-se a uma sequência pascaliana que a uma voltairiana. “Não era a lógica que me conduzia”, escreveu Newman, “mas o estado de meu coração”. “Sem dúvida”, acrescentou Manning, ^[201] “se há algo que nos traz para os pés da cruz, são a confissão, o altar e o sacrifício”.

Sem dúvida, havia conversos católicos para os quais o uso dos sacramentos e do ritual constituíam as principais motivações. Entretanto, para as grandes mentes, como Manning e Newman, é difícil não chegar à conclusão de que o impulso era a necessidade de uma Igreja que não somente aceitasse o exercício da autoridade, mas que nele se glorificasse. Para Manning, o efeito do controle estatal era despojar a Igreja Anglicana de qualquer pretensão de autoridade. Quando Hampden foi nomeado bispo,

Manning protestou: “é monstruoso e de indizível irreverência para com Aquele que é a Cabeça do Corpo^[202] que os bispos da Igreja devam ser escolhidos por qualquer leigo que tenha a oportunidade de liderar a Câmara dos Comuns. É digno da era em que os papas eram indicados por cortesãos.” Alguns anos depois, em 1851, quando o julgamento de Gorham acarretara seu passo decisivo, ele já não estava mais tão certo acerca da verdade histórica de papas sendo indicados por cortesãos, que considerava, agora, uma difamação protestante: “(...) a Igreja Católica não iria conhecer melhor sua própria história, por um conhecimento e consciência hereditários, aos quais indivíduo algum pode se opor sem incorrer em disparates?” Ademais, no caso de Manning não havia dúvida, desde o princípio, de que a autoridade deve permanecer inteiramente em mãos clericais; de que sua delegação deveria ser estritamente hierárquica; e de que, em última instância, era exercida unicamente pelo Papa, cuja pessoa e papel eram de ordem mística. Manning escreveu sobre “a firme crença que há muito nutro de que o Santo Pai é a pessoa mais sobrenatural que já encontrei (...) o efeito sobre mim é de reverência, não temor, mas uma proximidade consciente de Deus e das agências e sofrimentos sobrenaturais de Sua igreja”.

Assim, em uma época em que os avanços intelectuais do século XIX estavam empurrando alguns protestantes para o agnosticismo, outros para o fundamentalismo despropositado e outros, ainda, para uma heroica reavaliação de sua teologia, o catolicismo e, acima de tudo, o papismo desenvolveram um novo poder de atração, graças a características que outrora haviam feito com que parecesse repulsivo. Em 1846, Manning acusou o anglicanismo: “a Igreja da Inglaterra parece marcada por um desejo de antiguidade, sistema, plenitude, inteligência, ordem, força, unidade; temos dogmas no papel, um ritual abandonado quase que universalmente, nenhuma disciplina e um episcopado, sacerdócio e leigos divididos.” A Igreja Romana era o oposto desse quadro lamentável — um monólito triunfalista, intocado, imutável e, dadas as suas premissas,

impermeável a desafios. Somente ela, na prática, estava preparada para aceitar com entusiasmo a assunção de Newman de que o questionamento de tais proposições era ilegítimo, e exercer o poder eclesiástico necessário para impossibilitá-lo. Assim, na planície crepuscular de agnosticismo e crença declinante do século XIX, a Igreja de Roma sobressaía-se como uma fortaleza: uma vez em seu interior, a ponte levadiça podia ser suspensa, e as sólidas muralhas constituiriam uma separação absoluta entre os verdadeiros cristãos e o resto. Em contrapartida, os muros da cidadela protestante estavam desmoronando; na verdade, sendo demolidos rapidamente, já que o inimigo se encontrava em seu seio. As imagens de algo seguro, de um refúgio e do voo para a segurança abundam nos escritos dos conversos — o que nos fornece o indício fundamental da revigoração da Igreja Romana do século XIX e da reafirmação do poder papal.

Evidentemente, a presença, dentro da Igreja, daqueles que lá se acolheram em busca de segurança e autoridade necessariamente reforçava essas tendências revigorantes. Caso ilustrativo foi o de W.G. Ward, que, mesmo antes de trocar os anglicanos por Roma, em 1845, já trabalhava em seu *Ideal of a Christian Church* (*Ideal de uma Igreja Cristã*), com sua ênfase na abdicação da responsabilidade pessoal. “Dentro do círculo mágico que protege, mantemo-nos a salvo da dor da dúvida, da necessidade de dúvidas e somos convocados não a aprender, mas a acreditar.” O que ele chamava de “consciência” era o ato de obedecer à autoridade da Igreja; ali não havia lugar para a razão ou o intelecto. Como refugiado do liberalismo, é natural que lutasse furiosamente contra qualquer tentativa de estabelecê-lo dentro da fortaleza. Aprovou entusiasticamente a condenação pelo Vaticano, em 1857, das obras de Anton Gunther, que sustentava não haver nenhuma clivagem real entre a verdade natural e a sobrenatural, posição fundamental para o argumento científico como um todo. Em 1863, Ward tornou-se editor do influente *Dublin Review*, e o usava para instar a que Roma dirigisse e controlasse toda a pesquisa de cunho científico e histórico conduzida por

católicos. Era o retorno da premissa medieval de uma sociedade total, em que seria impossível adotar uma posição na qual a autoridade da Igreja fosse limitada, já que as considerações espirituais permeavam todas as questões materiais. Ward alegava que a separação entre teologia e outros aspectos do conhecimento humano era, na prática, impossível, porque a cobertura era por demais abrangente: “portanto, vemos como é vasto o campo de ciência secular abarcado pela autoridade eclesiástica. Ela tem o poder (...) de declarar, de modo infalível, que determinadas proposições encontram-se em erro, caso tendam, por consequência legítima, à negação de qualquer doutrina religiosa por ela ensinada. Entrementes, a ciência secular contém um grande número dessas proposições, e sobre todas elas, portanto, a Igreja tem o poder de enunciar um julgamento infalível.”

Esse ataque ao intelecto e à livre busca de conhecimento era apenas um aspecto da reafirmação do controle que caracterizou o cristianismo romano no século XIX. Entre os conversos ingleses, houve uma tentativa impressionante de aplicar todo o rigor de uma teologia moral que se propunha a lidar com cada mínimo aspecto dos atos e pensamentos humanos, deixando o penitente totalmente nas mãos de seu supervisor clerical. Mais uma vez, o hábito vitoriano de colocar tudo no papel (e preservar os resultados) permite-nos penetrar nos detalhes de suas vidas espirituais. F.W. Faber, poeta e compositor de hinos, teve uma formação social e religiosa similar à dos Wilberforces; como converso e sacerdote católico, era um bom exemplar do novo pastoralismo triunfalista. Ei-lo, por exemplo, escrevendo a uma de suas penitentes, a sra. Elizabeth Thompson (11 de agosto de 1851): “todas as suas faltas remetem a duas coisas: você se coloca como centro de tudo, e é absolutamente desprovida de simplicidade. No presente, você não tem a menor noção do alcance literalmente desolador dessa última falha em sua alma. Ore todos os dias contra essas duas faltas e lhes dê especial atenção em seu exame de consciência. Você não deve ler nenhum livro espiritual muito sofisticado (...) reze em silêncio ao máximo

que puder — nunca (...) discuta por causa de religião. (...) Não há, no momento, nenhum sintoma de qualquer espécie de que Deus a esteja chamando à perfeição. (...) Até aqui, sua vida espiritual não passou de uma ambição irreal, construída sobre a areia. É seu trabalho começar.”

Dispomos também de uma nota de protesto, datada de 1860, que pe. Faber, seguindo seu costume invariável, enfiou embaixo da porta do quarto do pe. William Morris, um dos sacerdotes sob sua responsabilidade:

A ausência de princípios sobrenaturais ilustrada por sua recusa em ministrar a Sagrada Comunhão à srta. Merewether, porque ela talvez tivesse abreviado seu café da manhã em cinco minutos, (1) falta de solidariedade para com uma irmã, estando ela doente. (2) O exemplo do que Jesus teria feito obviamente não é sua regra de conduta. (3) Falta de penitência, mesmo por uma inconveniência quase microscópica. (4) Falta de silêncio, falando no café da manhã. (5) Clara perda do senso espiritual, ao permitir que a duração do jejum seja um obstáculo, e ao citá-la sem qualquer senso de pudor ou falta de espiritualidade. (6) Falta de caridade para com outra pessoa, estando doente. (7) Falta de zelo para com as almas, privando uma inválida da Fonte de Graça. (8) Falta do amor de Jesus, que anseia por comunicar-Se com as almas, e você se colocou em seu caminho, em vez de abreviar seu café da manhã em cinco minutos, e Ele que passou três horas na Cruz por você! Você fala muito de Nossa Senhora — pense na falta de seu amor, que tanto se regozija com a Comunhão. (9) Falta de humildade, ao não fazê-lo, caso tenha pensado que estava sendo sobrecarregado. (10) Falta de caridade no julgamento, caso tenha pensado que estava sendo sobrecarregado. (11) Total ausência do princípio dos santos de estar sempre alerta, a fim de aumentar seus méritos, e fazer algo por Deus. (12) A extrema repugnância de sua mesquinhez, em comparação com o grande, amplo e bondoso espírito apostólico do St. Philip's Institute. (13) Sua divulgação é a falta de uma vida e espírito de

oração. (14) Um sinal de temerosa falta de sensibilidade de consciência. (15) Uma prova da não persistência da presença de Deus: seu primeiro pensamento é em você mesmo e seu próprio conforto. Apenas seu egoísmo encontra-se de prontidão e perfeitamente à vontade: os princípios sobrenaturais, de modo algum. Meu pobre filho, por mais triste e vergonhosa que seja para você essa revelação de seu interior, foi o que vi todo o tempo — mas não posso ignorar a névoa de egoísmo, egocentrismo e malogro endurecido em que você vive habitualmente. A vileza (...) é sua característica.

Isso, deve-se salientar, é um intelectual escrevendo para outro.

A ênfase na autoridade e a manutenção do controle clerical minucioso da consciência do indivíduo faziam-se quase necessariamente acompanhar de uma insistência persistente na punição eterna. A evitação do Inferno era uma característica dos clérigos protestantes liberais do século XIX, muitos dos quais, alegavam seus oponentes, eram culpados da heresia de universalismo. Quanto mais próximo um homem chegasse de Roma, mais a necessidade do Inferno parecia aumentar (muito embora também fosse marcada na ala de fundamentalismo extremo do protestantismo). Os manifestantes oxfordianos insistiam em que a queima pelo fogo físico era uma parte essencial dos castigos eternos. Em seu sermão acerca do Inferno (1856), Pusey comentou: “este é, então, o primeiro sofrimento externo dos condenados — serem purgados, macerados em um lago de fogo. Oh, desgraça, desgraça, desgraça! Desgraça indizível, desgraça inimaginável, desgraça interminável!” Escreveu a Keble: “hoje as pessoas arriscam-se em demasia. Arriscariam tudo, se não temessem uma eternidade de sofrimento. Um mero purgatório para os maus não as demoveria.” Newman, embora acreditasse na tortura física, forneceu uma descrição muito mais imaginativa e assustadora dos apuros da alma condenada, no sermão reimpresso em *Discursos a Congregações Mistas*. Era, evidentemente, um tópico a respeito

do qual sua mente com frequência se alongava, e ele enfatizava a centralidade da doutrina: o Inferno era “o grande xis do sistema Cristão. (...) Trata-se do ponto crítico entre o panteísmo e o cristianismo, a doutrina crucial — não podemos nos livrar dela —, a grande característica do cristianismo. Devemos, portanto, examinar as questões à sua luz. Será mais improvável que a punição eterna seja verdadeira, ou que não haja Deus? Pois, se há um Deus, há punição eterna (*a posteriori*)”.

Decerto, a própria Roma sempre insistira na importância do Inferno. Era a solidez dessa doutrina e similares que atraía tantos conversos. Contudo, o emprego pastoral do Inferno por parte de Roma foi muito ampliado em decorrência da obra de Sto. Afonso de Ligório, que, em 1732, fundou a Ordem dos Redentoristas. Eram especialistas em sermões sobre o fogo do Inferno e se ofereciam para retiros e missões quaresmais em paróquias católicas comuns. A ordem prosperou; assim, ao mesmo tempo que o Inferno estava sendo empurrado pelo protestantismo em geral para o subterrâneo, desempenhava um papel mais colorido para os católicos. Ligório publicou, em 1758, um livro intitulado *As Verdades Eternas*, que serviu de guia não somente para sua própria comunidade como para os sacerdotes paroquiais em geral. Segundo ele, o fedor de um danado seria suficiente para asfixiar toda a humanidade. Estranhamente, recusava-se a descrever o Céu, sob a alegação de que, para aqueles que só haviam tido a experiência de prazeres terrenos, era impossível imaginá-lo; entretanto, nenhuma inibição análoga impedia-o de conjurar o Inferno: “(...) o miserável infeliz ficará cercado de fogo como lenha em uma fornalha. Encontrará um abismo de fogo abaixo, um abismo acima e um abismo de cada lado. Se tocar algo, se vir ou respirar, tocará, verá e respirará apenas fogo. Estará no fogo como um peixe na água. Tal fogo não somente cercará o condenado, mas penetrará em seus intestinos para atormentá-lo. Seu corpo será todo incendiado, de modo que os intestinos dentro dele vão arder, seu coração arderá em seu peito, seu cérebro em sua cabeça, seu sangue em suas

veias, até o tutano em seus ossos; todo enjeitado por Deus tornar-se-á, ele mesmo, uma fornalha em chamas.”

Foram os redentoristas que, em 1807, ressuscitaram uma obra notável do século XVII, de autoria de F. Pinamonti, *O Inferno Aberto aos Cristãos*, e mandaram reimprimi-la com xilogravuras medonhas. Uma edição foi publicada na Irlanda já em 1889 e apresenta vínculos demonstráveis com o sermão sobre o Inferno descrito em *Retrato do Artista Quando Jovem*, de James Joyce. Os redentoristas costumavam pregar sermões sobre o Inferno em escolas católicas. Um deles, o reverendo Joseph Furniss, escreveu uma série de livros infantis, em que o Inferno figurava com destaque. Em *A Visão do Inferno*, apresentava o Inferno como um recinto no meio da Terra (segundo, pois, Ligório), com córregos de enxofre e piche ardente, cheios de fagulhas e mergulhados em uma neblina de fogo. As almas atormentadas guinchavam, “rugindo como leões, uivando como cães e gemendo como dragões”. Havia seis anões, cada qual com uma tortura correspondente: uma prensa ardente, uma cova funda, um chão em brasa, uma chaleira fervente, um forno em brasa e um caixão em brasa. “A criancinha está no forno em brasa. Ouçam como ela grita, querendo sair; vejam como se revira e se contorce no fogo. Ela bate com a cabeça no teto do forno. Bate com seus pezinhos no chão. (...) Deus foi muito bom com essa criancinha. Com certeza Deus viu que ela ia piorar cada vez mais e nunca ia se arrepender, e então teria recebido um castigo pior ainda no Inferno. Então, Deus, em sua misericórdia, tirou-a do mundo na primeira infância.” Cerca de quatro milhões de exemplares das obras de Furniss foram vendidos em países de língua inglesa. Contudo, não devemos imaginar que o Inferno visasse sobretudo às crianças. Os católicos, ao contrário de alguns dos protestantes, não tinham uma “doutrina dupla” a respeito do Inferno; ensinavam-no, em todo o seu rigor imaginativo, a todas as idades e classes. Padre Faber, que tinha imenso interesse na morte e suas consequências [“oh, grave e agradável júbilo da morte (...) a diligente e ubíqua benignidade da morte”];

“os leitos de morte constituem um departamento da Igreja (...) que lhe pertence oficialmente”], deplorava toda e qualquer tendência de pregar o fogo do Inferno para as classes inferiores, mas não para as mais abastadas: “veja um trabalho verdadeiro, bom e sadio a ser realizado em almas verdadeiras, boas e sadias por meio da meditação frequente a respeito do Inferno (...)” Ademais, esperava-se que os intelectuais católicos aderissem à doutrina e, conforme apropriado, refletissem-na em seus escritos. Em 1892, o professor Saint George Mivart, zoólogo católico, sugeriu que os sofrimentos dos condenados talvez fossem melhorando aos poucos — especulação considerada inadmissível por Newman. O cardeal Vaughan, arcebispo de Westminster, pensava diferente, e exigiu que Mivart assinasse uma declaração de doutrina ortodoxa. Mivart recusou-se e viu-se fora da Igreja. [203]

A imagem de Roma como um depósito de certezas medievais, de homogeneidade social, de uma visão unitária da vida, exercia uma clara atração sobre determinado tipo de intelectuais, e não somente na Inglaterra. Na França, a corrente era, ao menos a princípio, muito mais forte, estando ligada a forças sociais e políticas que fizeram do catolicismo francês do século XIX a força motriz por trás do triunfalismo populista. O *Génie du Christianisme* (*Espírito do Cristianismo*), de Chateaubriand, foi o arauto de uma nova apologética católica e pontifícia. Pela primeira vez desde o século XII, diversos interesses influentes viam o papado, ao menos potencialmente, como uma força popular, uma proteção contra reivindicações seculares indesejadas e um defensor muito mais aceitável da tradição civilizada que as antigas casas reais. O declínio do galicanismo e do localismo na Igreja e o virtual eclipse do antigo tipo do bispo-aristocrata acarretaram uma queda abrupta e permanente na autoridade episcopal, colocando, assim, o Papa e os sacerdotes paroquiais (e, por meio deles, suas congregações) em relação direta. Em 1819, de Maistre publicou sua notável celebração do papado, *Du Pape* (*Do Papa*), que não somente reasseverou toda a doutrina da

infalibilidade papal — desvalorizada no século XVIII — como apresentou motivos seculares modernos e convincentes para que se mantivesse e exaltasse a instituição pontifícia, como uma barreira contra a barbárie e o terror do proletariado. A Revolução Francesa e suas consequências haviam destruído o cristianismo como sociedade total; ofereceu-lhe, contudo, um novo lugar como gigantesco e influente movimento de minoria, agindo contra a mudança, ardendo por conservadorismo, combatendo a razão com o romance e o progresso com a tradição, com um forte apelo a certas emoções inextirpáveis do espírito humano. O catolicismo, como reconheciam os intelectuais conservadores, era o principal beneficiário da revigoração cristã, por ter feito o mínimo possível de concessões ao moderno mundo igualitário e haver irradiado sua fé inabalável na hierarquia e autoridade. Além disso, dispunha de uma figura governante única, um carismático ou estrela-guia, santo e internacional, sobre a qual se poderiam concentrar todas as aspirações dos tradicionalistas do mundo inteiro. Por que o Papa não poderia liderar um grande movimento popular de fé, um triunfalismo para os milhões?

A ideia não era inteiramente nova. Gregório VII vira-se como intermediário entre o povo e as tiranias régias; Becket, como outros prelados em conflito com o Estado, recorrera ruidosamente ao apoio popular. A identificação da Igreja com um gênero de liberdade era uma doutrina antiga, com raízes em S. Paulo. Contudo, a Revolução Francesa pareceu dar-lhe vida nova, já que serviu de lembrete de que a tirania era versátil — podia haver tiranias da razão e tiranias da ideologia, tiranias do progresso e mesmo tiranias da liberdade, igualdade e fraternidade. Uma instituição que defendesse uma lei divina internacional e atemporal era um contrapeso necessário à afirmação humana irrefreada. Em 1809, o *Abbé*^[204] Felicité de La Mennais deu início a um novo movimento dentro da Igreja francesa com seu *Réflexions*, que defendia uma posição manifestamente católica contra os *philosophes*, sustentando que o catolicismo era indispensável para o bem-

estar do mundo; em *Tradition* (1814), um estudo do episcopado e do pontificado, rejeitava o galicanismo e apresentava o ultramontanismo como a verdadeira e necessária face do catolicismo moderno. La Mennais era um aristocrata por nascimento, um celta, um visionário, um homem fraco e tolhido, com um corpo magro embrulhado em uma sobrecasaca marrom e um barrete na cabeça; segundo seus amigos, tinha a aparência de um sacristão. Foi ordenado sacerdote em 1816, e pôs-se a compilar uma gigantesca nova profissão da fé cristã, tal como oposta ao racionalismo preponderante dos intelectuais — a primeira *summa* moderna, mas sob a forma de uma declaração pessoal. Na década de 1820, La Mennais emergiu como líder natural, o centro de um grupo de jovens propagandistas e ativistas católicos intensos, fenômeno desconhecido na França desde os tempos do ápice jansenista. Havia Lacordaire, o filho bonapartista de um cirurgião da Burgúndia — converso, padre e liberal; e Montalembert, aristocrata romântico, desejoso de retornar à Idade Média — destruída, em sua opinião, por Richelieu e Luís XIV. No centro de estudos que La Mennais fundou no College de Juilly, reuniam-se muitos dos futuros bispos, pregadores, apologistas e historiadores da Igreja francesa. Encontravam-se também para longos debates, extremamente apaixonados, em La Chenaie, na Normandia, onde, em 1828, ele constituiu a Congregação voluntária de S. Pedro, exercendo uma espécie de ditadura espiritual sobre os clérigos jovens mais capazes. A coesão do grupo era mantida pela personalidade forte de La Mennais, por vínculos pessoais — “a profunda e generosa amizade do tipo que se forja na juventude e sob o fogo inimigo”, nas palavras de Lacordaire — e pela visão de uma Igreja revigorada, apelando e respondendo a todos os elementos mais nobres da sociedade e civilização europeias. Sob muitos aspectos, o grupo de La Chenaie parecia-se com o Movimento de Oxford, que teve início na mesma década, com La Mennais desempenhando o papel de Keble. Havia a mesma preocupação romântica com o medievalismo, a mesma atmosfera tensa de celibato masculino, de embate intelectual

recoberto de emoções à flor da pele. E havia a mesma instabilidade de convicções. Entretanto, ao passo que o Movimento de Oxford tinha a doutrina como preocupação primária, La Mennais era obcecado pela força social da Igreja. Queria fazer dela um dos elementos dominantes da sociedade europeia, como fora (assim acreditava ele) nos séculos XIII e XIV. “Sem o Papa”, argumentava, “não pode haver Igreja; sem a Igreja, nada de cristianismo; e, sem cristianismo, nada de religião, nada de sociedade — donde a vida das nações europeias depende exclusivamente do poder do pontificado”. Essa era a teoria. Como colocá-la em prática? Quando jovem, La Mennais desejava retornar à ideia augsburguiana de os príncipes da Europa estabelecerem a religião, funcionando, assim, como agentes de uma retomada católico-pontifical: “o povo é o que se faz dele: criminoso ou bem-comportado, pacífico ou agitador, religioso ou descrente, conforme os desejos daqueles que o lideram.” Via a si mesmo e aos que se sentiam como ele da mesma forma que os equivalentes, no século XIX, aos jesuítas, redimindo os estragos da Revolução tal como os jesuítas haviam resgatado o catolicismo da Reforma. Ele parece ter acreditado que toda a Europa seria católica em dez anos, caso os príncipes o desejassem. Essa perspectiva de Waterloo da restauração do *ancien régime*, ou melhor, de um grupo de monarcas esclarecidos aplicando a lei de Deus aos homens sob a orientação do Papa, não sobreviveu à experiência concreta dos anos entre 1815 e 1830. La Mennais e seus amigos passaram a odiar os Bourbons e demais casas soberanas da Europa e, lentamente, seu *slogan*, “o Papa e o rei”, foi substituído por “o Papa e o povo”. O novo relacionamento direto entre o pontificado e cada católico individual, possibilitado pela destruição do galicanismo, seria empregado no alinhamento do catolicismo com a democracia e na construção de uma identidade social de interesses entre a influência espiritual do Papa e o poder político e econômico de massa das pessoas comuns.

La Mennais lançou sua nova filosofia social católica com um jornalzinho chamado *L'Avenir*, em 1830 — somente três anos antes do *Assize Sermon*, de Keble. O momento foi bem escolhido, já que o novo regime burguês de Luís Felipe [205] ansiava, nas palavras do rei, “por colocar um dedo nas questões da Igreja (...) pois, uma vez colocado, não se pode tirar, e ele ali entra para não sair mais”. La Mennais, agora, havia chegado à conclusão de que a política do Vaticano de reconstruir as relações entre Igreja e Estado com as potências europeias, perseguida com esmero mediante inúmeras concordatas e acordos ao longo dos últimos vinte anos, era um erro. Agora, via o Estado como um obstáculo à verdade religiosa, instando a que a Igreja buscasse libertar-se dele. Ela não deveria ter mais nada a ver com o conceito de “legitimidade”, que constituía um peso e um estorvo. Não deveria procurar privilégios ao custo de ter as mãos atadas. Não deveria optar pelo jogo seguro, alinhando-se com as antigas forças europeias, mas recorrer às pessoas, a força do futuro.

La Mennais não foi o verdadeiro autor da expressão “democracia cristã”, mas era esse, sem dúvida, o conceito rumo ao qual ele caminhava — para o qual, de fato, a Igreja católica se deslocaria, mais de um século depois. Na época, porém, era difícil ver o pontificado invertendo seu papel conservador tradicional — no exato momento em que, além disso, ele parecia reconquistar tanto, mantendo sua postura tradicional com tamanha resolução. O impacto de La Mennais e seu grupo foi de extrema força; todavia, foi também estreito. O *L'Avenir* contava com um séquito impressionante entre o clero mais jovem, mas o número total de seus leitores só chegava a dois mil. Além disso, a hierarquia e os católicos mais velhos na França tendiam a depositar sua confiança inteiramente na monarquia, na ideia de legitimidade e nas forças estabelecidas do passado; consideravam essenciais para a defesa da religião os privilégios de um relacionamento entre Igreja e Estado, que, para La Mennais, não passavam de empecilhos. Vemos aqui, pela primeira vez, a emergência do grande debate da moderna

Igreja católica — a política de segurança em oposição à política de risco. Em 1831, o *L'Avenir* teve problemas com os bispos franceses, e La Mennais, Lacordaire e Montalembert decidiram recorrer a um apelo pessoal ao Papa.

Foi um gesto ingênuo. Seria difícil imaginar um homem com menor probabilidade de ser simpático às ideias de La Mennais, ou, na verdade, a qualquer ideia nova. Chateaubriand, o primeiro a saudar as novas oportunidades do catolicismo na era pós-revolucionária, havia acabado por reconhecer, tristemente, as limitações de Roma, quando veio a lá trabalhar como embaixador: “velhos nomeiam outro velho como seu soberano. Uma vez no poder, ele mesmo indica cardeais velhos. Girando em um círculo vicioso, o poder supremo é exaurido e fica permanentemente à beira do túmulo.” Bartolomeo Cappellari, eleito Papa como Gregório XVI não muito antes do apelo do *L'Avenir*, era um monge antiquado e, em termos pontifícios, um triunfalista amargurado — com efeito, em 1799 ele escrevera um livro intitulado *Il Triunfo della Santa Sede*. Pertencia ao que se conhecia como o grupo dos *zelanti*, uma maçonaria de direitistas do Vaticano, e seu secretário de Estado, Lambruschini, o geral dos barnabitas, era intensamente antiliberal e trabalhava em grande proximidade com os jesuítas. O conservadorismo natural dos dois era intensificado pelas inquietações políticas constantes nos estados pontifícios. De fato, Gregório pensava não ter outra alternativa além de apoiar o poder dos príncipes em toda parte, na esperança de que seus colegas soberanos acorressem em seu auxílio em caso de necessidade. Era uma mentalidade medieval, mas não exatamente no sentido compreendido pelo grupo de La Chenaie. Fazia exhibições de uma tosca supersticiosidade — durante uma epidemia de cólera, encabeçou uma procissão propiciatória pelas ruas de Roma, levando um quadro de Nossa Senhora que acreditava ter sido pintada por S. Lucas; e aceitava de forma acrítica os direitos hereditários a títulos e propriedades, que constituíam, a seu ver, as próprias bases da sociedade. A ideia de que o povo tivesse direitos, ou os monarcas, obrigações, era-lhe estranha. Aos católicos

poloneses que se ergueram por liberdade religiosa e nacional contra o domínio opressivo da Rússia Ortodoxa, negou insipidamente qualquer apoio ou simpatia; eles eram, como escreveu em uma encíclica, “um bando de intrigantes e disseminadores de mentiras, que, sob pretextos religiosos nessa era infeliz, estão levantando as cabeças contra o poder dos príncipes”. Em 1º de março de 1832, Gregório concedeu uma entrevista a La Mennais e seus lugares-tenentes, mas sob a condição de que não se tocassem em tópicos religiosos; o encontro deu-se na presença hostil de seu inimigo legitimista, o cardeal de Rohan, e permaneceu restrito a frias trivialidades. La Mennais achou o Papa “um velho covarde imbecil” e Roma “um imenso túmulo onde nada mais há além de ossos”. Sobre a corte do Vaticano, escreveu: “vi ali a mais medonha pocilga que já coube ao homem olhar. Mesmo o grande esgoto de Tarquínio teria sido incapaz de livrar-se de uma tal massa de imundície.” [206] Seis meses depois, durante um banquete oferecido em sua homenagem por católicos progressistas germânicos, em Munique, recebeu a resposta do Papa em uma bandeja de prata: sob a forma da encíclica *Mirari vos*, condenava por completo suas ideias, sem citar seu nome.

Esse foi, efetivamente, o fim da iniciativa. Lacordaire escapuliu de La Chenaie à noite, sem se despedir. O próprio La Mennais recebeu ordens de se submeter abertamente, o que ele fez, dizendo, mais tarde: “assinei, sim, assinei. Eu teria admitido que a lua é feita de queijo embolorado.” Porém, na verdade, em vez de repudiar, ele intensificou suas ideias radicais. Em um gesto antiaristocrático, dali por diante passou a escrever seu sobrenome como uma palavra só, Lamennais; e seu *Paroles d'un Croyant (Palavras de um Crente, 1834)* foi um ataque à tirania, uma defesa agressiva da democracia e uma súplica por “uma Igreja livre em um Estado livre” — profetizando que Deus iria em breve transformar a sociedade, derrubando os opressores dos pobres e inaugurando uma nova era de justiça, paz e amor. Assim, Lamennais, durante sua vida, percorreu o círculo completo, de uma reprovação legitimista da revolução à esperança de um milênio cristão. O

livro foi objeto de uma condenação pontifícia explícita e, pelo resto de sua vida (morreu em 1854), Lamennais, embora nunca excomungado, foi empurrado para as sombras da desaprovação católica. O fracasso de seu movimento implicou a perda, pela Igreja, dos intelectuais românticos — Victor Hugo, Alfred de Musset, Alfred de Vigny, Lamartine e muitos outros. Dessa forma, ao mesmo tempo que os intelectuais de Oxford — ou alguns deles — dirigiam-se a Roma e até cruzavam o Tibre, os de Paris retiravam-se. Intelectualmente, encontraram-se na ponte levadiça — alguns em busca da autoridade, outros fugindo dela.

Contudo, não seria verdade dizer que a Igreja, e especificamente os triunfalistas, nada aprenderam com Lamennais. Aceitaram sua visão de que a Igreja se tornaria uma instituição popular, e o Papa, um líder populista. O que repudiavam era sua suposição de que a Igreja precisava transigir de suas atitudes sociais tradicionais para conquistar tal apoio. Com efeito, alguns deles, ao menos de modo indistinto, compreendiam o ponto importante de que era a própria recusa do pontificado em transigir que, para muitos, constituía seu principal atrativo. O que repelia um Lamennais atraía um Manning; e não apenas Mannings, mas homens e mulheres de todas as classes e países, que viam a fortaleza do Vaticano como um símbolo de segurança. Era essa intuição que se encontrava por trás do sucesso de Giovanni Mastari-Ferretti, que se tornou Papa como Pio IX após a morte de Gregório XVI, em 1846. Sua vida foi uma peregrinação como a de Lamennais, mas ao contrário. Era um aristocrata e soldado, mas a epilepsia forçou-o a sair do exército. Estivera na América Latina durante o período anticolonial e começou seu pontificado com uma série de reformas liberais nos Estados pontifícios. Visitou prisões e libertou prisioneiros políticos, permitiu um certo grau de liberdade de imprensa, reformou o código criminal, liberou os judeus de Roma do comparecimento a sermões compulsórios, instalou iluminação a gás e construiu uma ferrovia. O desesperado ano revolucionário de 1848^[207] reverteu sua posição por

completo: assim, nos trinta anos seguintes, ele se alinhou totalmente com a reação na Igreja e no Estado, assumindo uma posição diametralmente oposta a qualquer tipo de liberalismo. Na velhice, de fato, parecia obter um prazer quase físico em sua luta pessoal pela manutenção do mundo liberal à margem, e ter um certo orgulho em ser o epítome das tradições e características do *ancien régime*. Encarnava o pontificado tal como de Maistre o concebera; e, assim como de Maistre havia percebido, isso era parte de seu indubitável poder de atrair fidelidade e devoção de grandes quantidades de gente, inclusive muitos que eram seus superiores intelectuais. Foi o primeiro Papa, em séculos, a se tornar um símbolo popular; e era exatamente essa qualidade de intransigência que parecia constituir seu principal atrativo. Dezesseis séculos antes, Tertuliano observara, com satisfação, que o cristianismo fazia exigências ultrajantes à credulidade humana — aí residia a glória e o poder da fé. A ideia ainda era válida — na verdade, a marcha aparentemente incansável da ciência e do liberalismo fazia com que parecesse, para alguns, mais válida que nunca antes.

O sucesso do triunfalismo populista tinha também motivos menos paradoxais. O ano de 1848 havia assustado outras pessoas além do Papa. Na França (e o movimento encontra paralelos em outros lugares), havia uma burguesia de meados do século agrupando-se em torno da antiga fé estável. A motivação não era tanto de ordem religiosa, mas voltairiana: “gosto que meu advogado, meu alfaiate, meus servos e minha esposa creiam em Deus porque, assim, posso esperar ser roubado e enganado com menos frequência.” Nas palavras de Frédéric Ozanam, amigo de Lacordaire (1849): “todo voltairiano com uma renda decente anseia por mandar as pessoas à missa, desde que ele mesmo não tenha de ir.” Ernest Renan chamava-os de “cristãos por medo”. (Eles, no entanto, leram seu chocante *Vie de Jésus* [A Vida de Jesus], um sucesso de vendas.) No decorrer do século XIX, os recursos econômicos e financeiros da Igreja foram reconstruídos de forma

contínua. Na década de 1860, sobretudo em determinados países como França, Itália, Alemanha e Bélgica, ela já possuía mais escolas e instituições que nunca antes, e todas as ordens religiosas — mas especialmente aquelas voltadas para o ensino — estavam expandindo seus quadros. A Igreja era um órgão “possuidor”, com quem a burguesia podia sentir grandes afinidades de cunho econômico, senão intelectual. Nas escolas estatais, professores seculares radicais causavam medo e hostilidade aos burgueses. Nas palavras de Thiers:^[208] “seus professores são 35 mil socialistas e comunistas. Só há um remédio: o ensino elementar deve ser deixado nas mãos da Igreja.” Esse tipo de atitude tornou-se senso comum na sociedade burguesa na França durante a Segunda República de Napoleão III.^[209] Talvez tanto por acaso quanto por desígnio — por certo não como resultado de convicções profundamente compartilhadas —, Napoleão e Pio IX tornaram-se aliados e, em certo sentido, parceiros. Um escorava o regime do outro. Da década de 1850 em diante, Napoleão, embora apoiasse, de modo geral, a campanha antiaustríaca da Casa de Saboia pela reunificação italiana, valeu-se de seu exército ultramontano para impedir que a nova coroa e seus defensores revolucionários fizessem de Roma a capital da Itália e anexassem os Estados pontifícios à força. Assim, Pio IX ufanou-se em sua reação graças às baionetas de Napoleão. Da mesma maneira, a aprovação inabalável da Igreja foi um dos fatores determinantes na manutenção de Napoleão no poder. O arranjo era mais prático que edificante. Montalembert não foi o único a achar repugnante quando a imperatriz Eugénie, a vulgar consorte de Napoleão, enviou ao Papa um presente de 25 mil libras em seu jubileu. A Restauração Bourbon fora um regime católico; o Segundo Império não passava de um regime clerical, caracterizado pela atenção cínica ao quiproquó de ambos os lados. Quando Napoleão visitou a Bretanha, em 1858, um bispo disse-lhe publicamente que ele era o rei cristão da França mais dedicado desde S. Luís. O prelado foi devidamente promovido a arcebispo, “ganhando, assim, sua gorjeta, como um motorista de táxi”. Esse

último comentário foi feito não por um ferrenho anticlerical, mas pelo visconde de Falloux, autor da legislação pró-católica referente ao sistema de ensino. Com efeito, era entre os católicos que a aliança provocava os comentários mais irreverentes. Na época das eleições, o vasto e obediente exército clerical do Papa mostrava ser composto, como esperado, de eleitores de Napoleão; em troca, o imperador foi obrigado a suprimir seu constrangimento quando, em 1858, um menino judeu de três anos chamado Mortara, batizado por uma serva católica por estar correndo risco de vida, foi tirado da guarda dos pais assim que recuperou a saúde. Era a lei de Roma, sustentada unicamente pela infantaria francesa. Daí a troça de Montalembert de que a aliança era “uma coalizão entre a sala de guarda e a sacristia”, rematada pela síntese do regime de Napoleão apresentada pelo general Chagarnier: “um bordel abençoado por bispos.”

Entretanto, havia também vários católicos franceses ativos e capazes que apoiavam o novo papismo com ardorosa devoção. Quase todos eram conversos, ou seja, ex-agnósticos ou ateus que haviam recorrido a Roma após uma crise emocional ou intelectual. Como no caso dos conversos de Oxford, o principal elemento de atração em sua nova Igreja era sua autoridade e sua rude autoconfiança na abertura de caminhos em questões intelectuais complexas. Eram não somente ultramontanos, mas, na maioria dos casos, papistas violentos. Entre eles figurava Louis Veuillot, que seria editor do diário católico *L'Univers* e irradiava as visões de um W.G. Ward, mas em escala incomparavelmente maior e de forma mais virulenta. Veuillot era filho de um tanoeiro, membro da classe trabalhadora autodidata em aparência e modos — completamente diverso dos prósperos e extremamente cultos manifestantes de Oxford ou, nesse sentido, dos liberais católicos franceses de alta classe média. Conseguira emprego em firmas de advocacia como escrevente e, assim, graduara-se em jornalismo, para o que ele tinha uma espécie de gênio. Escrevia uma prosa magnífica em francês e tinha um olho aguçado para o sensacional. Sua postura era de um entusiasmo

agressivo, com seu corpo curto e atarracado, sua cabeça imensa e cabeleira eriçada. As posições de Veuillot a respeito de história e religião eram superficiais, preconceitos grosseiros do *croyant* da classe operária: “se há algo a se lamentar, é que não tenham queimado Jan Huss antes, que Lutero não tenha sido queimado com ele e que, na época da Reforma, não houvesse um único príncipe na Europa com suficiente piedade e senso político para lançar uma cruzada contra os países infectados.” Por outro lado, ele compreendia as potencialidades do catolicismo da classe trabalhadora. Assim como, com o voto em massa, o clero paroquial católico podia converter-se em um grupo de cabos eleitorais indispensáveis para a Direita — uma das descobertas mais importantes de meados do século XIX —, também o advento dos modernos meios de comunicação tornou possível a organização e arregimentação do proletariado e campesinato católicos em uma força gigantesca dentro da Igreja. As massas que frequentavam a Igreja e o Papa, aliados, eram uma combinação imbatível. O populismo de Veuillot coincidiu com o crescimento, sob impulso papal, de novas formas de devoção em massa, associadas ao Sagrado Coração, à Virgem Maria e à eucaristia. Muitas destas eram, na verdade, um retorno a ideias de fins da Idade Média, sendo associadas a visões, visitas e êxtases de místicos. Nossa Senhora apareceu duas vezes em Paris, em 1830 e 1836, em Saboia, em 1846, e, a partir de 1858, em Lourdes. As duas figuras religiosas mais celebradas da época eram, ambas, sensacionais, e as duas francesas: a própria Bernadette e João Maria Vianney,^[210] pároco de Ars, perto de Lião. O *curé* de Ars açoitava-se de forma inclemente, jejuava de modo prodigioso, sustentava sessões de oração que atravessavam toda a noite e lutava fisicamente com o Demônio. Tornou-se objeto de culto, com milhares de pessoas viajando de toda a França (e do estrangeiro) para se confessarem com ele.

O padre Vianney foi representativo de uma nova tendência a exaltar o trabalho do sacerdote e de seu contato com as massas católicas. Veuillot, o

astuto populista, reforçava esse pendor no *L'Univers*. Quase todos os párocos costumavam comprá-lo; era vendido na porta das igrejas, aos domingos. O jornal refletia e ampliava suas opiniões simples a respeito da religião: a piedade devota, o culto ao pontificado e, oculto por trás de uma grossa camada de emocionalismo e sentimentalismo, o cristianismo mecânico da Idade Média, o clima de credulidade em que o triunfalismo populista poderia florescer. Ozanam disse, sobre Veuillot e seus amigos: “eles não vão tentar converter descrentes, mas instigar as paixões dos crentes.” Em grande parte, era verdade. O objetivo final de uma sociedade total cristã não foi abandonado, mas subordinado à organização dos fiéis para fins de exercício de poder. No entender de Veuillot, isso seria conquistado por meio do reajuste do equilíbrio dentro da Igreja, do fortalecimento dos vínculos entre o poder exclusivo e autocrático do pontificado, de um lado, e dos párocos e das massas, do outro; e da conversão do episcopado em meros funcionários do Vaticano. O *L'Univers* e a atmosfera espiritual por ele criada foram instrumentos importantes nesse processo. Ficou extremamente difícil para qualquer bispo francês, a menos que sua posição pessoal fosse de uma excepcional firmeza, discutir ou agir contra uma linha adotada pelo jornal, sobretudo se, como de hábito, ela contasse com o apoio do Papa e de uma maioria dos párocos. Quando, em 1853, o arcebispo de Paris e o bispo Dupanloup, de Órleans, o notável individualista da hierarquia francesa, condenaram o jornal, Veuillot apelou para o Papa. Pio exonerou-o na encíclica *Inter Multiplices*, em que determinava que a hierarquia fosse “generosa em seus incentivos e mostrasse sua boa vontade e amor para com os homens que (...) dedicam as vigílias noturnas à redação de livros e jornais (...) de modo que os antigos direitos da Santa Sé e suas leis usufruam de plena força, de modo que as opiniões e sentimentos contrários à Santa Sé desapareçam, de modo que as trevas do erro sejam dissipadas e as mentes dos homens, inundadas com a luz abençoada da verdade”. E o que seria a tal “luz abençoada da verdade”? O *L'Univers* tinha a resposta: “quem é o Papa? É

Cristo na terra.” Essa foi a temática do jornal durante toda a década de 1850 e de 1860. Era também o tema de um número crescente de bispos. Trens e navios a vapor possibilitaram que a maioria deles viajasse regularmente ao Vaticano, e faziam-no cada vez mais a convite do Papa; os meios de comunicação, assim, serviram para derrotar o elemento “galicano” na Igreja (ele mesmo um produto do isolamento e da distância tanto quanto qualquer outro) e para tornar cada vez mais difícil para os bispos resistir à inclinação pontifícia, mesmo em questões relativamente sem importância. Muitos bispos, com efeito, passaram por completo para o campo triunfalista, servindo de modelos e defensores do novo populismo. O bispo Mermillod chegou ao ponto de fazer um sermão sobre as três encarnações de Cristo — no ventre da Virgem Maria, na eucaristia e na pessoa de Pio XI. Com o desenvolvimento da subserviência episcopal, a teoria conciliar ressuscitada do século XVIII voltou a ser enterrada discretamente, ficando claro que Pio XI não tinha praticamente nada a temer de um concílio.

Era necessário um concílio para coroar o triunfalismo, dando a sanção dos Patriarcas da Igreja à doutrina da infalibilidade papal, há muito asseverada, mas jamais articulada formalmente como dogma. Havia vários anos, os partidários de Pio XI — liderados por Manning, agora arcebispo de Westminster e para quem a infalibilidade papal era o endosso necessário e final do princípio do autoritarismo — instavam a que se desse esse passo. Ademais, grande parte do reinado de Pio parecia uma preparação para essa ocasião. Em 1854, sua bula *Ineffabilis Deus* mergulhou nas águas impetuosas da temeridade teológica ao declarar que “a Abençoada Virgem Maria foi, desde o primeiro instante de sua concepção, por uma singular graça e privilégio de Deus Todo-Poderoso, em vista dos méritos de Cristo Jesus, o Salvador da humanidade, preservada livre de mácula ou pecado original”. Eis um caso de uma crença tradicional pia transformada em dogma inextirpável — e a despeito da hostilidade de protestantes e mesmo católicos liberais. Tais gestos apelavam para as fervorosas massas católicas; eram parte

do repertório populista. O mesmo valia para as grandes reuniões do clero. Em 1862, para marcar a canonização de 26 missionários martirizados no Japão, Pio convidou todo o episcopado para assistir a uma celebração de Pentecostes em Roma. A resposta foi estimulante: 323 cardeais, patriarcas, arcebispos e bispos, mais de quatro mil padres e cem mil leigos católicos. Em 1864, o Papa teve um gesto típico de fins da Idade Média: publicou uma encíclica, *Quanta cura*, anunciando que o ano seguinte seria um jubileu, em que os fortes na fé católica poderiam ganhar uma indulgência plenária. Mediante um apêndice à encíclica, incluiu um documento que enumerava as proposições recomendadas especificamente para que um bom católico não defendesse. Esse “Sílabo” era, na verdade, um índice, fazendo referência a diversas posições já condenadas em discursos, cartas, palestras e encíclicas pontifícias. Sua situação e autoridade exatas não eram, portanto, inteiramente claras, mas, nas circunstâncias, pareceu ser um manifesto desafiador contra o mundo moderno em sua totalidade. As Seções 1 a 7 condenavam o panteísmo, o naturalismo e o racionalismo absoluto; as Seções 8 a 14, o racionalismo moderado; a 15 a 18, o indiferentismo, latitudinarismo, socialismo, comunismo, as sociedades secretas, as sociedades bíblicas e os grupos clericais liberais. As Seções 19 a 76 estabeleciam os direitos da Igreja, bem como do pontífice romano e seu Estado, da forma mais intransigente e triunfalista possível, e muitas infrações por parte da sociedade civil foram inteiramente condenadas. Era errado negar ao papa o direito a um “principado civil” ou ao uso da força para defendê-lo; os católicos estavam proibidos de aceitar a educação civil ou de rejeitar a asserção de que a “religião católica era a única religião do Estado, todas as demais sendo excluídas”. Na Seção 79, a liberdade de discurso era condenada como conduzindo à “corrupção de modos e mentes” e “à peste do indiferentismo”. Por fim, a Seção 80 sintetizava o documento, condenando a asserção de que “o pontífice romano pode e deve conciliar e harmonizar-se com o progresso, o liberalismo e a civilização recente”.

O Sílabo foi recebido com estupefação, para não dizer incredulidade, por muitos não católicos, e com consternação pelos católicos liberais (e vários bispos). Alguns governos, sobretudo os da França, Áustria e Bavária, temiam que ele fosse investido com plena autoridade dogmática em qualquer concílio próximo. Houve algumas tentativas — por parte dos católicos que acreditavam ser possível, em termos teológicos, e vital, em termos sociais, que a Igreja se adaptasse ao mundo moderno — de organizar uma oposição e refrear o arrebatado avanço rumo ao triunfalismo. Entre os principais leigos ingleses, o historiador liberal lorde Acton, que gozava de uma ampla rede de contatos acadêmicos e políticos no Continente, percorreu os arquivos estatais europeus entre os anos de 1864 e 1868, o que chamou sua atenção para o que denominou de “vasta tradição de mendacidade convencional” — incluindo-se, aí, a disposição de um pontificado triunfalista de lançar mão da mentira e da violência para aprofundar políticas essencialmente seculares. Em suas viagens, teve ensejo de conversar com o elemento católico crítico, sobretudo na Alemanha. Também na França, Montalembert agora estava convencido de que o ultramontanismo que outrora patrocinara com vigor fora pervertido, transformando o Papa em um monstro teológico, o que ele chamava de “Luís XIV pontifício”. Entrementes, seria errôneo supor que esses elementos de oposição tivessem algum peso em termos numéricos ou de influência. Na Inglaterra, a Igreja católica, para todos os fins práticos, encontrava-se sob total controle do cardeal Manning, o mais ardente dos triunfalistas; na França, os liberais encontravam-se em ínfima minoria — o *Correspondent*, de Montalembert, tinha uma vendagem mensal de somente três mil exemplares. Em 1867, Pio convocou outro encontro em Roma, a fim de celebrar o 18.º centenário da grande festa pontifical dos SS. Pedro e Paulo. Dessa vez, compareceram mais de quinhentos bispos, com vinte mil padres e 150 mil peregrinos leigos. Por fim, os convites para o concílio foram expedidos. W.G. Ward, que saudara a publicação da Ementa com sonora

aprovação e costumava dizer que “gostaria de ter uma bula papal novinha para ler todos os dias no café da manhã”, não somente presumia que a infalibilidade papal seria declarada dogmática, mas expressava publicamente a esperança de que tivesse a definição mais ampla possível, ou seja, incluísse também as cartas e encíclicas papais. Uma nova publicação jesuíta, a *Civiltà Cattolica*, publicada em Roma e considerada o órgão semioficial da opinião do Vaticano, foi mais longe: em um ataque aos progressistas franceses, dividiu os fiéis “em duas alas — uma, os simples católicos, e a outra, aqueles que se autodenominam católicos liberais”; estes não eram, na verdade, católicos de modo algum, e distinguiam-se por sua abordagem crítica com relação à infalibilidade papal. Quando o dogma fosse apresentado ao concílio, “o que, espera-se, ocorrerá em breve”, o curso correto dos acontecimentos seria que os Patriarcas “definissem-no por aclamação”, sem debate nem votação. Essa também era a posição adotada pelo *L’Univers* e outros órgãos ultramontanos, e contava com a aprovação do próprio Pio IX, que gostava de dizer “*la tradizione sono io!*”.

Na realidade, o dogma só foi definido, em 1870, após um longo debate e de forma restrita, que limitava a liberdade de erro do Papa somente a questões de fé e moral definidas *ex cathedra*. Contudo, sob todos os demais aspectos, o concílio marcou a aparente extinção dos católicos liberais. Deu-se dentro do contexto da guerra franco-prussiana, da retirada da proteção militar francesa, da captura de Roma pela Itália e da extinção dos Estados pontifícios. Entretanto, esse eclipse do poder temporal do pontífice serviu, em termos reais, para enfatizar a imensa importância de sua nova posição dominante dentro da Igreja e, ao que parecia, dentro do cristianismo, em consequência. A fortaleza fora construída não em pedra, perecível, mas em ideias e conceitos populistas. Sua guarnição era unânime. Montalembert havia voltado as costas para o concílio, desgostoso: “não quero oferecer a justiça, a razão e a história como oferendas em uma fogueira para o ídolo que os teólogos leigos do catolicismo instituíram para si mesmos no

Vaticano.” O bispo Doupanloup protestou, em vão, que o cardeal Barnabo, prefeito do Colégio de Propaganda, estava “conduzindo os bispos como porcos”. O professor Johann von Dollinger, líder dos antitriunfalistas germânicos e amigo íntimo de Acton, rejeitou o dogma: “como cristão, como teólogo, como historiador e como cidadão, não posso aceitar essa doutrina.” Alguns poucos, acadêmicos em sua maioria, acompanharam-no, e constituíram a Igreja Vetero-Católica.^[211] O próprio Acton lavou suas mãos da política eclesiástica. Tais deserções ou renúncias mal afetaram a Igreja e foram saudadas pela maior parte dos triunfalistas. Dos poucos bispos que haviam votado inicialmente contra o dogma ou deram a conhecer sua oposição, alguns sobreviveram em função da força de sua posição pessoal. Outros foram vítimas, não exatamente do Vaticano — isso era desnecessário —, mas de seu próprio clero triunfalista. Assim, o monsenhor de Marguerye, bispo de Autun, ao retornar do concílio, tentou justificar seu voto negativo em uma reunião com o clero de sua diocese: recusaram-se a ouvi-lo, batendo com os pés nas tábuas de madeira da sede do capítulo, e ele percebeu que não tinha outra escolha além de renunciar à sua sé. Um grande silêncio desceu sobre a Igreja católica.

Em 1870, pois, o papado havia atingido uma posição de absoluto controle dentro do cristianismo romano, o que fora incapaz de assegurar mesmo no século XIII, e conquistara-a em circunstâncias que pareciam sugerir que a esmagadora maioria dos cristãos que deviam fidelidade a Roma estava não apenas disposta, mas ansiosa, por conceder à Santa Sé essa supremacia sem precedentes. Na aurora da democracia, Roma havia erguido um despotismo popular; e fizera-o em uma Europa cristã que, na década de 1870, estava ampliando seus domínios rapidamente, rumo à cobertura de praticamente todo o mundo civilizado. O pontificado construíra para si próprio uma fortaleza contra a modernidade: em 1870, pareceu entrar na fortaleza com uma guarnição unida e erguer a ponte levadiça. Todavia, o “ídolo no Vaticano” supunha, e, com ele, a maioria de seus defensores, que viria o

tempo em que a guarnição avançaria e, em nome do cristianismo europeu unido, concluiria sua missão universalista. “Para a Cidade e para o Mundo” — a antiga expressão pontifícia parecia ter adquirido um novo significado em 1870. Porém, em que medida essa visão do cristianismo global correspondia à realidade?

PARTE SETE
POVOS QUASE
ESCOLHIDOS
(1500-1910)



EM 13 DE NOVEMBRO DE 1622, a Virginia Company, de Londres, envolvida na abertura da costa atlântica da América do Norte, promoveu um banquete no Merchant Tailor's Hall. A inscrição custava três xelins por cabeça: “e, uma vez que, nesses grandes banquetes, é de bom-tom oferecer carne de caça, a corte considerou conveniente expedir cartas em nome da empresa para os nobres e cavalheiros dessa sociedade a fim de lhe solicitar esse favor, bem como sua presença na referida ceia.” Antes do jantar, o grupo ouviu um sermão em St. Michael's, Cornhill, feito pelo decano da Catedral de S. Paulo, John Donne. O decano Donne disse aos quatrocentos prósperos mercadores presentes que seu objetivo na travessia do Atlântico não deveria ser tanto o acúmulo de riquezas, mas o resgate de almas: “ajam com base nos Atos dos Apóstolos; sejam uma luz para os gentios, que se encontram nas trevas (...) Deus ensinou-nos a construir navios não para nos transportar, mas para transportar a Ele.” Que sejam todos missionários, concluiu, “e terão feito desta ilha, que nada mais é que a periferia do mundo antigo, uma ponte, uma galeria para o novo; para que todos ingressem no mundo que nunca envelhece, o Reino dos Céus”.

Não temos como saber até que ponto os mercadores da Virginia Company levaram a sério as exortações de Donne no sentido de agir no espírito dos primeiros apóstolos. O ímpeto universalista que animara os primeiros cristãos nunca havia desaparecido por completo. Entrementes, havia se mesclado de forma inextrincável com outras motivações, e não raro era-lhes inteiramente subordinado. Ademais, parecia ter perdido parte de seu

dinamismo. No século XVII, a expansão do cristianismo para o sul e para o leste foi bloqueada pelas diversas heresias monofisistas e pelo Islã, que constituía — e, com efeito, ainda constitui — uma barreira quase impenetrável para o avanço cristão. Bizâncio abandonou suas tentativas nessas direções, exceto na busca de metas de caráter exclusivamente político e militar, e só enviou missões para os pagãos do norte, na Rússia. Os cruzados não quiseram, ou não puderam, fazer prosélitos na África ou na Ásia, nem tampouco ajudaram as comunidades cristãs existentes a se sustentar. As cidades mercantis latinas não tinham nenhum interesse primário em conversos, e decerto não fizeram mais que alguns.

A partir de princípios do século XIII, os cavaleiros teutônicos, auxiliados pelos dominicanos, encarregaram-se da conversão sistemática da Prússia e do Báltico. Empregaram a força. Um dos tratados especificava: “todos aqueles que não são batizados têm de receber o rito dentro de um mês.” Todos os que se recusaram foram banidos da companhia dos cristãos, e os reincidentes reduzidos à escravidão. Banidos os ritos pagãos, impôs-se a monogamia e se construíram igrejas. Os neófitos eram obrigados a frequentar a igreja aos domingos e dias santos e a auxiliar o clero; os conversos tinham de observar o jejum quaresmal, confessar-se ao menos uma vez por ano e comungar na Páscoa. O objetivo básico, no entanto, era a conquista e a colonização. Desde que instrísse os pagãos, a ordem estava autorizada a tomar posse de todas as terras conquistadas; e, quando os novos territórios foram divididos em episcopados, os bispos receberam um terço. Desse modo, o paganismo foi, por fim, extirpado da Europa, o processo sendo concluído nas últimas décadas do século XIV, quando da ocupação da Lituânia. Entretanto, no decorrer desse longo processo, que começara no início do século VI, duas premissas se foram arraigando profundamente nas mentes cristãs, ambas estranhas à doutrina cristã ou, de fato, à prática da Igreja primitiva. A primeira era a associação da conversão com a conquista, ou pelo menos com a penetração econômica; a segunda, a identificação do

cristianismo, ou da cristandade, com o continente europeu e suas raças. Assim como os cruzados latinos haviam tratado os cristãos do oriente (mesmo quando ainda estavam em comunhão com Roma) como inferiores, ou até como inimigos, havia também uma tendência a ver os conversos não europeus como cristãos de segunda classe.

Essa constatação pode ajudar a explicar o fracasso das primeiras missões europeias. De fato, houve algumas, conquanto seu propósito ostensivamente religioso fosse associado ao objetivo político e militar de enfraquecer o poder muçulmano. Fundou-se uma série de missões franciscanas na Ásia Central e Índia nos séculos XIII e XIV, que visavam a reforçar o elemento semicristão em meio às tribos mongóis. No início do século XIV, o “arcebispo do Oriente” foi estabelecido em Pequim ou nas redondezas, e enviou-se uma equipe de cinquenta frades para lá em 1335. Contudo, o esquema nunca logrou grande êxito, malogrando-se quando os chineses retomaram a cidade das mãos dos mongóis, antes do fim do século. As missões enviadas à África pagã e muçulmana também provaram ser efêmeras. No fim do século XIII, Raimundo Lúlio elaborou o primeiro programa missionário moderno, fundando uma faculdade de línguas orientais em Maiorca. Em 1311, o Concílio de Viena solicitou às universidades europeias que oferecessem cursos nos idiomas orientais modernos. Contudo, muito pouco decorreu desses planos. Havia postos cristãos ao sul do Estreito de Gibraltar em 1415; em 1444, entrou-se em contato com as raças negras da África tropical, em 1482 com o Congo e, cinco anos depois, realizou-se um desembarque no Cabo da Boa Esperança. Em 1518, ao que parece, um africano foi consagrado bispo titular e vigário apostólico da África Ocidental; no entanto, não sabemos se ele chegou a retornar para lá. Praticamente todas as missões africanas parecem ter se extinguido em meados do século XVI.

O pontificado teve pouca participação nessas iniciativas. Não tinha motivo, além do puro altruísmo. Em uma época em que o poder sobre as

igrejas nacionais estava sendo transferido para os príncipes, as primeiras missões, associadas ao comércio ou à colonização, caíram nas mãos das coroas, e a interferência papal era, quase invariavelmente, excluída. Já para as grandes ordens “imperialistas” — franciscanos, dominicanos, agostinianos e, mais tarde, jesuítas — era uma outra questão. Para eles, a obra missionária constituía uma imensa e valiosa extensão de suas atividades. Dominaram a primeira fase da colonização cristã. Os protestantes, não possuindo ordens, não dispunham do pessoal nem dos meios para assumir o trabalho missionário. Além disso, não estavam certos de seu valor. As ideias de Lutero limitavam-se a horizontes nacionais, quase provinciais. Dificilmente pensava em termos continentais, que dirá globais. Para ele, “a fé dos judeus, turcos e papistas é uma coisa só”. Seu interesse era reformar os cristãos, não converter os pagãos. Os calvinistas, por sua vez, estavam preocupados com a elite. Sua fé não se concentrava nas massas de pagãos. Com alguma justiça, o cardeal Bellarmino atacou os protestantes por sua falta de atividades missionárias: “nunca se ouve dizer que os hereges tenham convertido judeus ou pagãos, mas apenas que perverteram cristãos.” [212] Alguns protestantes alegaram que o mandamento de Cristo de pregar o Evangelho acabava nos apóstolos: a oferta fora feita de uma vez por todas, e não havia necessidade de voltar a fazê-la. Todavia, essa era a opinião de uma minoria. O sermão de Donne reflete a ortodoxia anglicana. Muitos dos marinheiros britânicos e comerciantes atlânticos eram protestantes piedosos, até fanáticos, que se sentiam na obrigação de se dedicar ao proselitismo. A licença recebida por *sir* Humphrey Gilbert, em 1583, faz referência à compaixão de Deus “pelos pobres infiéis, parecendo provável que Deus tenha reservado esses pagãos para serem introduzidos na civilização cristã pelas mãos da nação britânica”. [213] Muitas das primeiras concessões expressam convicção similar. Todavia, tais missões eram deixadas em mãos seculares e mercantis. A igreja anglicana não criou nenhuma organização; o Estado tampouco. Eram indicados capelães para o

benefício das comunidades de comércio ou povoamento. As conversões ou atendiam a fins comerciais ou eram obras individuais.

Nos territórios ocupados por espanhóis e portugueses, sim, as missões eram levadas a sério. O trabalho foi assumido quase inteiramente pelas ordens, encabeçadas pelos franciscanos, seguindo determinações da coroa. Os motivos eram variados. As autoridades precisavam de uma força de trabalho dócil e de uma sensação de segurança. A conversão era um elemento da conquista, como ocorrera na Europa do século XVIII: dizia-se aos índios, como se fizera com os saxões, que seus deuses haviam falhado com eles ao deixar que os espanhóis ganhassem. Alguns dos conquistadores eram piedosos; Cortés^[214] tinha uma devoção pela Santa Virgem, levava consigo sua imagem e sua insígnia; suas ordens consistiam no seguinte: “(...) a primeira finalidade de sua expedição é servir a Deus e disseminar a fé cristã (...) você não pode negligenciar nenhuma oportunidade de difundir o conhecimento da verdadeira fé e da igreja de Deus entre esses povos que grassam nas trevas.” Uma das primeiras mensagens que mandou para casa foi um pedido de envio de missionários “com a menor demora possível”. Por outro lado, Pizarro^[215] reconheceu, de modo brutal: “não vim por nenhuma dessas razões. Vim para tirar o ouro deles.” Seria um caso de hipocrisia por parte de Cortés, e honestidade de Pizarro? Os soldados cristãos medievais eram combinações curiosas e voláteis; com frequência, os mais selvagens deles eram os mais generosos em caridade e obras cristãs, como mostra a ascensão dos cistercienses. Também os frades encontravam-se divididos entre si. Eram motivados por rivalidades entre as ordens, pela busca de poder espiritual e material mas, também, desde o começo, pela compaixão pelos índios. Em Hispaniola, no Natal de 1511, o dominicano Antonio de Montesinos pregou um sermão aos colonos, sobre o texto “sou uma voz que clama no deserto”, em que indagou: “por que direito ou justiça vocês mantêm esses índios nessa horrível servidão? (...) Por acaso eles não

são homens? Não têm almas racionais? Vocês não devem amá-los como amam a si próprios?”

O primeiro grupo de 12 franciscanos chegou ao México em 1526: trinta anos depois, havia 380 deles, além de 210 dominicanos e 212 agostinianos. Dizia-se, então, que só os franciscanos haviam batizado mais de cinco milhões de nativos, um número consideravelmente maior que toda a população da Inglaterra na época. Não há meios de confirmar esses dados — tampouco de saber como foram compilados. Todo o processo de conversão consistiu em uma extraordinária mistura de força, crueldade, estupidez e cobiça, redimida por lampejos ocasionais de imaginação e caridade. Temos uma cópia do primeiro discurso dos 12 franciscanos originais: “não buscamos ouro, prata nem pedras preciosas: desejamos apenas a sua saúde.” Alguns índios foram batizados imediatamente após a submissão. As tentativas pontificais de restringir as cerimônias falhas de batismo fracassaram. O processo de catecismo era rudimentar. Ademais, temos um édito episcopal de 1539 que proibia os missionários de bater nos índios com varas ou aprisioná-los com algemas, “a fim de ensinar-lhes a doutrina cristã”. No México, havia seis idiomas principais e diversos menores, dos quais, a princípio, nenhum era falado pelos missionários. Uma testemunha, Muñoz Camargo, conta que eles apontavam para a terra, fogo, sapos e cobras para sugerir o Inferno, elevavam os olhos para o Céu, e, em seguida, falavam de um Deus único. Empreenderam-se tentativas de uma conversão mais sistemática aprisionando crianças, educando-as em escolas missionárias e, depois, usando-as como intérpretes e prosélitos. Os astecas eram politeístas, praticando o sacrifício humano e, em algumas áreas, o canibalismo ritual; porém, havia igualmente pontos de semelhança com o cristianismo — seu deus principal nascera de uma virgem, comiam imagens suas de massa duas vezes ao ano, tinham formas de batismo e confissão e uma cruz com os pontos cardeais. Entretanto, não houve qualquer tentativa de construir sobre essa base, a despeito das práticas cristãs primitivas e, com efeito,

contrariando as instruções de Gregório Magno. Desde o tempo de Juan de Zumárraga, primeiro bispo do México e grande destruidor de antiguidades religiosas, houve um esforço sistemático no sentido de apagar todos os traços dos cultos pré-cristãos. Escrevendo em 1531, ele afirmou ter arrasado pessoalmente mais de quinhentos templos e vinte mil ídolos. (É verdade, claro, que os templos eram, às vezes, usados como fortalezas.) Não há registros de muita resistência. Alguns ídolos eram retirados e escondidos, e os índios recusavam-se a revelá-los, mesmo sob tortura. Entretanto, há apenas um caso em que parecem ter discutido com os missionários em termos teológicos, defendendo sua própria religião. Em geral, retiravam-se para áreas mais remotas — só quando era impossível é que promoviam revoltas. Nas áreas colonizadas, estavam sujeitos a ser processados pelo Santo Ofício por concubinato, bigamia ou heresia. Assim, um chefe foi acusado, em 1539, de concubinato e idolatria; encontraram-se armas e ídolos em sua casa; e seu filho de dez anos, como soía acontecer nos julgamentos da Inquisição, forneceu provas contra ele. O chefe, Ometochtzin, conhecido como “don Carlos Mendoza”, alegou, em seu depoimento, que as várias ordens de frades e seculares tinham diferentes trajes e regras; que cada um tinha seu próprio estilo de vida; o mesmo valia para os índios, que não deviam ser obrigados a renunciar a seu modo de viver. Argumentou, também, que muitos espanhóis eram bêbados e zombavam da religião. Foi condenado à morte.

Sem dúvida, foram empreendidos esforços no sentido de transmitir as sutilezas e a verdade do cristianismo. Ao ensinar seus conversos, Maturino Gilberti^[216] empenhou-se muito por distinguir devoção de adoração de imagens — mais tarde, consideraria esse o principal motivo por que foi acusado de protestantismo. Francisco de Bustamante criticou o culto da Virgem, devido à confusão politeísta que causava.^[217] A maioria dos padres não se importava muito. Luis Caldera, um franciscano que só falava espanhol, ensinava a doutrina do Inferno atirando cães e gatos em um forno

e acendendo uma fogueira embaixo dele: os uivos dos animais aterrorizavam os índios. A dificuldade era que os missionários mais imaginativos ou sensíveis quase sempre tinham problemas com seus superiores, eclesiásticos ou seculares. O mais notável dos franciscanos do século XVI, Bernardino de Sahagún, que passou mais de sessenta anos no México, alegava que era vital estudar as “enfermidades espirituais” e os “vícios do país” a fim de proceder à cristianização. Lançou mão de assistentes nativos e uma metodologia original para compilar uma gigantesca *Historia general de las cosas de Nueva España*, cujos 12 volumes cobriam a religião, costumes, constituição, vida intelectual e econômica, flora, fauna e os idiomas do México e seus povos. Escrita em nahuatl e espanhol, tem de ser incluída entre as maiores realizações intelectuais de toda a Renascença. Acarretou, porém, a oposição de seus colegas, e, em 1577, Felipe II ordenou seu confisco, embora uma cópia tenha sido enviada ao Conselho das Índias ^[218] para exame; proibiu-se a “descrição das superstições e costumes dos índios”. Bernardino morreu sem saber que fim levaria o trabalho de sua vida, e o manuscrito só seria recuperado em 1779; foram feitos dois estudos similares, mas nenhum deles impresso antes dos tempos modernos. Não obstante, alguns dos frades, os franciscanos em especial, persistiram nos estudos nativos; vários conseguiam pregar em três dialetos, e, em 1572, havia 109 publicações (conhecidas) em dez línguas nativas diferentes, a maioria em nahuatl, que os frades tentaram elevar ao *status* de *língua franca*. Ao que parece, o Santo Ofício parecia não gostar de nenhuma das publicações para os índios, nem mesmo os catecismos, sobretudo se traduzidos; a coroa, também, procurou insistir no espanhol: “que os índios sejam instruídos em nosso idioma castelhano e aceitem nossa organização social e bons costumes” (1550). As dificuldades intrínsecas da tarefa de encontrar a tradução exata de conceitos cristãos foram muito ampliadas pelo temor da heterodoxia. Os seculares, que praticamente não tomavam parte das missões e detestavam os frades, estavam sempre na espreita; além disso, em todas as ordens havia grupos

rigoristas que mantinham um contato insidioso com as autoridades na metrópole. Em 1555, o primeiro sínodo mexicano determinou o confisco de todos os sermões em idioma nativo; e, dez anos depois, outro sínodo vetou aos índios o acesso às Escrituras, em qualquer língua.

Aqui, chegamos a alguns dos problemas centrais com que se confrontava o trabalho missionário — os quais, na verdade, sempre frustraram as tentativas de difusão do cristianismo. Até que ponto o cristianismo, ao penetrar em novas sociedades e culturas, deveria assumir uma coloração nativa e adaptar sua apresentação da verdade essencial? Há excelentes motivos para acreditar, como vimos, que os primeiros missionários cristãos, ao se espalharem pela África, Ásia Menor e sul da Europa, tenham desenvolvido modulações e variedades que auxiliaram a rápida disseminação das ideias cristãs, e que só mais tarde, ao longo de três séculos, seriam conciliadas com um padrão. É difícil não acreditar que essa fosse a intenção dos apóstolos; é, por certo, o que se prenuncia nas epístolas de Paulo. No século XVI, porém, um milênio e meio de definição doutrinária cada vez mais estreita havia destituído o cristianismo de sua flexibilidade e ambiguidades. Então, em sua terra natal, o próprio cristianismo viu-se aprisionado em uma disputa quanto a pontos da doutrina que acabaram parecendo momentosos. Todas as divergências desenrolavam-se de modo a acarretar tortura e morte neste mundo e horror eterno no próximo. Ademais, havia um poder estatal arrogante e persistente: o cristianismo foi identificado com uma cultura nacional cuja exportação era o próprio objetivo da conquista.

Nas Américas espanhola e portuguesa, os frades missionários (e, mais tarde, os jesuítas), eram supervisionados de demasiado perto pelas autoridades estatais e eclesiásticas para tentarem, ou permitirem, um casamento entre a cultura local e a cristã. Fizeram o que lhes pareceu ser o melhor: procuraram efetuar uma separação entre os cristãos nativos e os colonos espanhóis e suas semicastas — o que foi possibilitado pelo fato de a

reunião dos índios em novas aldeias ser política oficial e eclesiástica. No México, todas as ordens, mas principalmente os agostinianos, foram entusiasmadas fundadoras de novas aldeias e vilas. Tal reorganização e separação dos povos permitiu que os frades imprimissem, a seu próprio modo, sua liderança sobre os índios. Assim, o franciscano Antonio de Roa andava descalço, vestia apenas um manto grosseiro e dormia sobre tábuas, não tomava vinho, não comia carne nem pão, e, na frente dos índios, atirava-se em carvões em brasa, mandava chamuscarem-no com tochas e se açoitava sempre que via a cruz. Por esses métodos, os franciscanos, segundo Suarez de Peralta, “eram quase adorados pelos índios”. O açoitamento era um dos aspectos do cristianismo que os índios parecem ter adotado com grande avidez. Depois da confissão, perguntavam aos missionários: “por que você não manda que me açoitem?”; e os nativos adotaram o costume de se açoitarem na Quaresma e em épocas de estiagem ou epidemias. (Até hoje, em Tzintzuntlán, os nativos açoitam-se, por vezes, durante várias horas, com tiras cheias de pregos.)

As novas aldeias e vilas possibilitaram o desenvolvimento de um estilo de vida e um cenário especificamente local, ainda que a fé apresentada fosse, e continuasse sendo, estranha. Os frades desenharam praças, ruas e plantações, e construíram hospitais, conventos e igrejas. Alguns desses lugares eram enormes, com trinta mil habitantes, e envolviam grandes obras. Perto da Cidade do México, um frade, Francisco de Tembleque, levou quase duas décadas para construir um gigantesco aqueduto, de cinquenta quilômetros de extensão e 136 arcos; foi o único europeu envolvido no projeto, que funcionou durante 126 anos e continua praticamente intacto. Nesses lugares, as igrejas, como os templos astecas, assumiram o duplo papel de fortalezas; não raro eram erguidas em lugares altos ou bem posicionados, como em Tepeaca, Tochimilco e Tula, [²¹⁹] por exemplo — massas imensas, dotadas de ameias, com uma só fileira de janelas altas, torreões e butaréis quadrados, telhados de plataforma de tiro. Possuíam recintos externos

murados, capazes de acomodar populações inteiras ou tropas de até dez mil membros.

Algumas dessas igrejas eram gigantescas. Os agostinianos foram os grandes construtores. Não raro, três ou quatro deles em um convento faziam milhares de índios construírem igrejas maiores que a Catedral de Sevilha. Em 1554, um oficial, Lebron de Quinones, disse a Felipe II que essas igrejas eram criadas “em um esplendor e suntuosidade extremos” a fim de impressionar os índios. Felipe recebeu também uma queixa do invejoso capítulo da catedral de Guadalajara, de que “quando os frades agostinianos ergueram (...) um novo monastério, os poucos nativos ainda vivos desapareceram, devido ao esplendor a que os frades aspiram na construção de suas igrejas e conventos”. Foi recusado. Os dominicanos afirmavam que “entendemos que os índios trabalham por conta própria, com seu pleno consentimento e por prazer, sem nenhum tipo de abuso ou constrangimento”. É difícil saber com quem estava a verdade, já que, em geral, as acusações específicas deviam-se a rivalidades entre as ordens ou, mais frequentemente, ao ódio dos seculares. Em 1561, dois bispos moveram um processo contra as três ordens de frades por “terem infligido e estarem infligindo, no presente, muitos maus-tratos aos índios (...) insultam-nos e batem neles, arrancam seus cabelos, mandam chicoteá-los e açoitam-nos com crueldade, para, em seguida, atirá-los na prisão, em jaulas e terríveis grilhões”. Todas as organizações cristãs, leigas ou seculares, açoitavam os índios vez por outra. Por outro lado, sob determinados aspectos estes adaptaram-se com entusiasmo à civilização das missões. Zumárraga, escrevendo a Carlos V, observou: “os índios são grandes amantes da música, e os padres que ouvem suas confissões contam que eles são mais convertidos pela música que por qualquer outra coisa.” Nos enclaves, desenvolveram-se cerimônias religiosas espetaculares. Os índios aprendiam canto, e principalmente canto liso, com mais facilidade que qualquer outra coisa, e afeiçoavam-se rapidamente a uma grande variedade de instrumentos —

clarinetas, cornetas, trombetas, pífanos, trombones, flautas marroquinas e italianas, tambores, alaúdes e muitos outros. Juan de Grijalva [220] registrou: “não há uma aldeia indígena de mais de vinte habitantes onde não haja trombetas e algumas flautas para enriquecer os serviços.” É típico da atenção que Felipe II dispensava a banalidades sua tentativa, em 1561, de reduzir o número de cantores e instrumentistas nessas vilas — sem sucesso. Igualmente inúteis foram as proibições oficiais de extravagâncias litúrgicas, inclusive as danças arrebatadas que aconteciam por ocasião de festivais religiosos.

No entanto, se esses enclaves protegidos pretendiam (e a política das ordens nunca foi clara, nem para elas mesmas) produzir alguma forma nativa e autossustentável de cristianismo, foram rematados fracassos. Necessariamente, importavam o conceito de tutela. Os viajantes não podiam permanecer ali por mais de dois dias. No México, europeus, mestiços, negros ou mulatos não tinham permissão para se estabelecer em seu meio. Em partes do Brasil e Paraguai, os jesuítas, com sua habitual eficiência, criaram colônias (ou *reducciones*, como eram chamadas) inteiras, estendendo-se por milhares de quilômetros quadrados. Em 1623, havia mais de vinte delas, compreendendo cem mil habitantes, e continuavam se expandindo — principalmente depois de 1641, quando as autoridades portuguesas vetaram o acesso a esses territórios e permitiram que os jesuítas mantivessem exércitos particulares para defendê-los. Os frades também possuíam seus bandos armados, e, de fato, às vezes eram acusados de se empenhar em batalhas ferrenhas entre si, contra os seculares e as próprias autoridades. De certa forma, essa ideia de proteger nativos vulneráveis e seu modo de vida da invasora civilização europeia é moderna; contudo, o instinto era paternalista e necessariamente condescendente. “Todos os índios”, informaram Felipe II, “são como filhotes de pássaros, cujas asas ainda não cresceram o bastante para lhes permitir voar por si próprios (...) os religiosos, como sua majestade deve saber, são seus verdadeiros pais e

mães”. Havia uma relutância invencível em admitir que as avezinhas podiam crescer, ou em ajudá-las no processo. Os dominicanos recusaram-se a fundar escolas secundárias, e sempre foi contra a sua política ensinar latim — a chave de qualquer tipo de avanço para os índios. Os franciscanos e agostinianos, menos dogmáticos, descobriram que, de fato, os nativos aprendiam o latim com maior facilidade que os espanhóis. Entretanto, a Faculdade de Santiago Tlatelolco, onde os franciscanos o ensinavam, não gerou um único padre nativo. Mesmo assim, as tentativas de educar os índios eram alvo de críticas severas. Jerónimo Lopez^[221] escreveu, em 1541: “é um erro dos mais perigosos ensinar ciência aos índios, e ainda mais colocar a Bíblia e as Sagradas Escrituras em suas mãos. (...) Muitas pessoas em nossa Espanha foram perdidas dessa forma, e inventaram mil heresias.” O ensino de latim semeava a insolência e, pior, expunha a ignorância dos padres europeus. (O bispo Montufar^[222] mencionou um caso em que, de 24 agostinianos espanhóis que lhe foram apresentados para ordenação, apenas dois sabiam latim.) Uma queixa era que “lendo as Sagradas Escrituras, [os índios] aprenderiam que os antigos patriarcas tinham muitas esposas ao mesmo tempo, exatamente como também eles costumavam ter”. Por fim, a faculdade foi acusada de ensinar heresias, e a entrada de índios foi proibida; assim, perdeu seu propósito e entrou em declínio. Os sínodos seguidamente deixavam claro que, de qualquer modo, os nativos não deviam ser ordenados, nem sequer admitidos em ordens monásticas, exceto como serviçais. Há um caso conhecido em que se recusou a um índio, Lucas, a admissão nos dominicanos, a despeito de “suas virtudes e vida exemplar”; a razão, exposta de forma áspera: “porque ele é índio.” Se havia frades individuais favoráveis a padres índios, as políticas de suas ordens continuaram inflexíveis até bem recentemente. Os jesuítas, na América do Sul, não adotaram atitude mais esclarecida. Protegiam com zelo os índios sob sua responsabilidade, mas jamais lhes atribuíram o *status* de cristãos adultos. Por isso, quando a Companhia foi suprimida, no fim do século

XVIII, as *reducciones* não dispunham de uma estrutura organizada de nativos que as sustentasse, sendo rápida e impiedosamente pilhadas pelos colonos.

A incapacidade de gerar um cristianismo autossustentável entre os nativos ocorreu também nas comunidades latino-americanas de descendência europeia. No Império Romano, logo haviam surgido escolas regionais de cristianismo distintas, tanto antes quanto depois do desenvolvimento da ortodoxia: Alexandria, Antióquia, Cartago, Espanha, Vale do Ródano — todas fizeram suas contribuições culturais e doutrinárias para a riqueza cristã, durante algumas gerações após o recebimento da fé. O processo fora repetido muitas e muitas vezes, com a difusão do cristianismo pela Europa. Todavia, o transplante para a América Latina não ocasionou frutos análogos. Esse continente gigantesco — do qual o paganismo foi rapidamente eliminado, onde grandes cidades, universidades e subculturas logo se estabeleceram, o cristianismo era unido e monopolizador, protegido com esmero pelo Estado de qualquer traço de heresia, cisma ou rival, e o clero incontável, rico e privilegiado — não fez praticamente nenhuma contribuição à mensagem e à compreensão cristãs, em mais de quatro séculos. A América Latina exsudou um longo silêncio conformista, o que não é inteiramente de surpreender. A Espanha, como vimos, havia vivenciado sua própria reforma ortodoxa antes do cisma luterano. Dispunha de um maquinário institucional popular e poderoso para abafar iniciativas clericais de qualquer gênero. O controle eclesiástico era, para dizer o mínimo, ainda mais efetivo nas colônias da coroa que na metrópole. Além disso, o clero sempre foi empregado pelos reis espanhóis como agente da realza, da mesma maneira que seus concílios haviam feito as vezes de assembleias legislativas. A Igreja católica era um departamento do governo espanhol, e nunca assumiu esse papel de modo mais exacerbado que nas Américas. Desde o princípio, Carlos V e Felipe II valeram-se dos clérigos para restringir abusos e limitar a independência dos primeiros colonos e

autoridades, estabelecendo-se o precedente com a nomeação do pe. Bernardo Boyl para representar os interesses da coroa na recém-descoberta Hispaniola, a primeira povoação.^[223] Em troca, a Igreja demandava proteção, privilégios e a devoção inquebrantável da coroa à fé ortodoxa. Em tais circunstâncias, não havia lugar nem oportunidade para experimentos ou desvios. Inabaláveis e unidas contra a mudança, tanto a igreja quanto a coroa apreciavam esse arranjo prático, por meio do qual o Papa era excluído junto com a heresia e a coroa reinava — mas de forma vicária, mediante a hierarquia. O sistema era notavelmente bem-sucedido e barato. As guarnições reais eram reduzidíssimas. O clero mesmerizava espanhóis e índios da mesma maneira. Sempre se podia recorrer a eles para sufocar tumultos, em caso de falha dos soldados.

O sistema só entrou em colapso quando a própria coroa, no século XVIII, desertou o lado católico ortodoxo e deu início a reformas. Estava tudo muito bem para os déspotas esclarecidos europeus, mas foi fatal nas Américas, onde a Igreja, não o exército, era o instrumento de controle. O primeiro alerta veio em 1769, quando os jesuítas foram suprimidos, presos e deportados. Turbas de índios furiosos tentaram invadir o quartel onde os jesuítas estavam presos, em uma tentativa de libertá-los; e foi necessária uma grande escolta militar para acompanhar quinhentos jesuítas até a costa, em Veracruz.^[224] A coroa foi alertada diversas vezes de que os movimentos contra o clero enfraqueceriam seu domínio sobre as colônias. O rei foi informado de que seria necessária uma “vigilância constante para preservar a conduta adequada e princípios saudáveis de obediência e amor por sua majestade entre o clero” (1768); “a conduta do povo depende, em grande parte, da do clero” (1789). O modo mais eficaz de sufocar as inquietações, disseram-lhe, seria “colocar um frade com um crucifixo na praça mais próxima”. Em 1799, no capítulo da catedral de Puebla escreveu ao rei sobre a “devoção fanática” dos índios com relação ao clero, cujas mãos “sempre se ajoelhavam para beijar”, e cujos conselhos “seguiram cegamente”. No mesmo

ano, uma multidão de indígenas atacou uma cadeia da cidade, onde um padre encontrava-se preso. Os índios “estavam ressentidos com as tentativas de reforma da realeza, no sentido de remover os privilégios eclesiásticos”, alertaram o rei.

Foi a incapacidade da coroa e governo espanhóis de dar atenção a esses avisos que levou à revolução colonial, sob o clamor de que “a América é o único refúgio restante para a religião de Jesus Cristo”. O clero latino-americano não desejava um misto desconfortável de bourbonismo e Voltaire, e quando foi o que lhe ofereceram, revoltou-se, arrastando as massas consigo. Foi o célebre decreto de 1812, abolindo a imunidade clerical, que deflagrou o movimento pela independência. O clero proporcionou muitos dos líderes políticos e militares da insurreição. Os padres persuadiram paróquias inteiras a “se pronunciarem” a favor da revolução. Foi o clero que elaborou o primeiro plano de separação da Espanha, em 1794, e forneceu a maior parte da propaganda impressa. Eram politicamente ativos em toda a América espanhola mas, no México, ofereceram também a liderança militar. A revolta de setembro de 1810 foi desencadeada por um cura de aldeia na pequena cidade de Dolores, em Michoacán. Entre os rebeldes ativos que foram capturados ou sentenciados, o governo identificou 244 padres seculares e 157 monges e frades. Uma autoridade escreveu: “(...) os eclesiásticos foram os principais autores dessa rebelião (...) pode-se contar às centenas os generais, brigadeiros, coronéis e outros oficiais, todos clérigos, nos bandos de traidores, e não há praticamente nenhuma ação militar de alguma importância em que os padres não encabecem as forças inimigas.” Como relatou o bispo de Puebla ao rei, o México era um país que ocultava “uma malícia profunda e ódio irreconciliável contra seu conquistador, sob o exterior mais humilde e abjeto”; a Espanha havia controlado suas colônias somente com uma força simbólica durante trezentos anos porque o clero havia pregado, todo o tempo, a obediência ao rei. Por um breve período, os bispos, o clero catedral

e as autoridades da Inquisição (a maioria dos quais nascidos na Espanha) mantiveram-se fiéis, embora seus esforços por arregimentar o baixo clero sob a coroa tenham sido inúteis. A gota d'água veio em 1820, quando o triunfo dos liberais na Espanha, seguido de uma legislação antiliberal, levou todos os prelados, com duas exceções, para o lado da independência. O padre Mariano Lopez Bravo disse a Ferdinando VII, em 1822, que a Espanha perdeu o México porque o clero havia convencido o povo de que tinha de escolher entre a fidelidade à coroa e a “defesa de sua religião da destruição, de seus sacerdotes da perseguição e de suas igrejas da espoliação”. Contou que, quando tentou pregar contra a independência, “rotularam-me de herege”. Desse modo, a Espanha perdeu o Novo Mundo por reformar seu pilar colonial, a Igreja. A tentativa fracassou; a Igreja emergiu mais forte; manteve seus privilégios políticos e financeiros. Agora, porém, reinava sozinha, sem o apoio da coroa, e assim, por sua vez, tendeu a cair vítima do violento anticlericalismo dos séculos XIX e XX — até que, recentemente, retomou seu papel revolucionário na defesa de uma nova ortodoxia.

O caso da América Latina não tem paralelos. Entretanto, chama a atenção para o que se poderia denominar de fraqueza dinâmica de todas as missões promovidas pelo cristianismo maduro. Do século XVI em diante, as tentativas cristãs de evangelizar o mundo foram constantes em um palco ou no outro, e, por vezes, vigorosas ao extremo. Contudo, nunca deflagraram alguma reação em cadeia. Tendiam a exigir um reforço, orientação e estimulação criativa contínuos. A ausência de crescimento autossustentável na América Latina não foi fatal para sua Igreja porque seus únicos oponentes locais eram formas primitivas de paganismo. No entanto, quando o cristianismo teve de concorrer com cultos bem estabelecidos e sofisticados na Ásia foi outra questão bem diferente, sobretudo por lhe faltar o apoio político e militar de um governo colonial. A penetração mercantil ocidental da orla asiática, no século XVI, foi extremamente rápida, sendo seguida de

perto pelo estabelecimento de uma estrutura eclesiástica. Os portugueses fundaram um episcopado na Ilha da Madeira em 1514, em Cabo Verde em 1532, em Goa em 1533, em Malaca em 1557 e em Macau em 1576. Nessa época, os espanhóis encontravam-se em Manila, que ganhou seu primeiro bispo três anos depois. Não obstante, a cristianização foi lenta e continuou discreta. Apenas as Filipinas, conquistadas entre as décadas de 1560 e 70 pelos espanhóis, que lá impuseram sua religião basicamente à força, tornaram-se um país com predominância do cristianismo. E, lá, os missionários só tinham de lidar com cultos pagãos primitivos, ou uma forma adulterada de maometismo. Esse seria o padrão dos trezentos anos seguintes. Onde o Islã estava firme e plenamente estabelecido, como no oeste da Ásia, norte da Índia, Malásia e Java, os cristãos logravam poucos avanços, mesmo quando dispunham de esmagador poder político, econômico e militar. Quando o Islã mesclou-se com o animismo, como no caso de algumas ilhas indonésias, as missões protestantes holandesas desfrutaram de algum sucesso. O mesmo valia, de modo geral, para as demais grandes religiões orientais — hinduísmo, budismo e confucionismo. Onde quer que se encontrassem bem estabelecidas e maduras, associadas à consciência cultural, social e racial da região, o cristianismo não foi capaz de penetrar em profundidade. Em suma, não podia ser bem-sucedido, ou pelo menos não foi, contra outras religiões imperiais. No entanto, nas regiões economicamente atrasadas, em áreas tribais de poucas realizações culturais e, com efeito, em quase todos os lugares onde o paganismo primitivo era o culto dominante, o cristianismo estabeleceu-se rapidamente, sobretudo onde podia contar com o apoio de um poder colonial.

Seria inerente, a incapacidade do cristianismo de suplantear outras religiões imperiais? Será que a história poderia ter sido outra? As perguntas são, em termos históricos, muito importantes. Caso a Ásia tivesse sido cristianizada no período entre 1550 e 1900, durante o domínio militar e econômico europeu, o século XX teria de ser completamente rescrito; e, de

fato, o próprio cristianismo teria sofrido transformações radicais. Porém, talvez seja aí que esteja a chave: foi a inaptidão do cristianismo para a mudança, e, acima de tudo, para se deseuropeizar, que fez com que perdesse suas oportunidades. As igrejas cristãs apresentavam-se, com excessiva frequência, como extensões de conceitos sociais e intelectuais europeus, em vez de encarnações de verdades universais; e, o que tem igual importância, as igrejas como instituições, assim como seus clérigos como indivíduos e coletividade, pareciam ser apenas uma faceta do domínio europeu. Muito embora o cristianismo tenha nascido na Ásia, para onde começou a ser reexportado a partir do século XVI, não logrou adquirir um aspecto asiático.

Os enganos cometidos variaram de um país para o outro. Às vezes, o dilema era complexo, e não fica claro como o erro poderia ter sido evitado. Nunca houve uma política uniforme a respeito de algum grande aspecto central do esforço missionário. Na verdade, como poderia haver? Não existia nenhum centro de autoridade, mesmo na Igreja católica. Ao longo de todo o século XVI, e por grande parte do XVII, o pontificado não exerceu praticamente nenhum controle sobre as missões, que se encontravam inteiramente nas mãos das coroas espanhola e portuguesa e dos bispos por elas nomeados. Ou melhor, deve-se relativizar esse “inteiramente”, já que o verdadeiro trabalho missionário encontrava-se sobretudo nas mãos dos frades e (a partir da década de 1540) dos jesuítas, que em geral eram semiautônomos, agindo de forma independente em relação tanto à coroa quanto ao Papa. Esses, porém, por sua vez, odiavam-se todos entre si, e empreendiam tentativas deliberadas e sistemáticas de frustrar os esforços uns dos outros. Impotente para controlar os bispos locais, o pontificado lançou mão do recurso de nomear vigários apostólicos; a tentativa, porém, em geral constituía mais uma causa de atritos e divisão de autoridade. E, por fim, a partir do século XVII, iniciou-se o conflito com os esforços rivais das seitas protestantes, geralmente já açuladas por uma situação de guerra europeia e concorrência comercial.

Esses conflitos e divisões, importados da Europa, eram compostos por diferenças locais de opinião entre os missionários quanto ao melhor modo de proceder. Na Índia, os cristãos defrontaram-se com o sistema de castas, que gerou dilemas que nunca conseguiram solucionar. Basicamente, há duas formas possíveis de proselitismo em uma sociedade. Uma consiste em evangelizar os elementos inferiores e menos privilegiados, conquistar sua fidelidade em números maciços e, assim, trabalhar da base para cima. Esse foi o método seguido pelos primeiros cristãos no Império Romano. O segundo é visar à elite, ou mesmo aos indivíduos no topo da elite, obter o reconhecimento ou a adoção da fé como questão de política estatal, e em seguida trabalhar para baixo, por meio da autoridade, do exemplo ou da força (ou dos três). Esse foi o método seguido na conversão das tribos germânicas e eslavas na Alta Idade Média, e, em certa medida, na América espanhola. Na Índia, o sistema de castas apresentou a escolha em sua forma mais aguda, pois tornava quase impossível a combinação das duas abordagens, pelo menos na mesma área. O instinto religioso dos missionários era dirigir-se às massas, visto que, na ausência de sanções militares e estatais, o cristianismo é mais bem-sucedido quando apela para os pobres-diabos e destituídos, aproximando-se mais de suas atitudes pastorais primitivas. Seu instinto social, porém, proveniente de um contexto europeu em que a vontade do príncipe era suprema em questões de fé, era procurar as elites. As duas possibilidades foram experimentadas, mas nenhuma delas logrou êxito.

Alguns dos missionários mais inteligentes, sobretudo entre os jesuítas, acreditavam fervorosamente na abordagem elitista. Era seu método aprovado na Europa, que melhor proveito fazia de seus dotes como educadores e eruditos. Refletia, também, a admiração jesuíta por muitos dos costumes (inclusive religiosos) e realizações culturais das sociedades asiáticas. Para capturar a elite, seria necessário não somente aceitar sua cultura como muitos dos modos de apresentação de ideias e pressupostos

semirreligiosos. Na verdade, não havia outro modo de obter sucesso. Apresentava, porém, o risco de conflitos com os superiores na metrópole (além, é claro, de com outras ordens rivais e com os seculares). No sul da Índia, o jesuíta Roberto de Nobili insistia com os indianos da casta superior que não havia uma casta baixa *parangi* (europeia). Aceitava totalmente o sistema de castas, colocando-se em seu nível mais elevado, como um brâmane. Adotou os trajes e a dieta brâmane, e escrevia poemas cristãos sob a forma de hinos védicos. Essas transigências talvez tivessem sido aceitáveis para a autoridade. Nobili, contudo, permitiu que a Índia penetrasse em sua apresentação do cristianismo. Escreveu poemas tâmiles que conciliavam a doutrina cristã com a sabedoria hindu; permitia que seus conversos da casta alta usassem o cordão sagrado e observassem determinadas festividades hindus — e, talvez mais importante de tudo, administrava a comunhão para as castas inferiores segurando a hóstia na ponta de uma vara. Por conseguinte, sofreu várias denúncias em Roma. Em 1618, convocado ao tribunal episcopal em Goa, compareceu de vestimenta brâmane. Em 1623, Roma recusou-se a condená-lo “enquanto não houvesse mais informações disponíveis”. Entretanto, o efeito da campanha articulada contra Nobili foi inibir seus próprios esforços e desestimular outros. A Igreja, na prática, nunca foi capaz de ir tão longe no sentido da conciliação quanto os brâmanes exigiam, e a campanha elitista malogrou quase que por completo. As tentativas de Nobili, ao longo de muitos anos, trouxeram-lhe somente 265 conversos brâmanes. Em 1643, os jesuítas calculavam que não mais de seiscentos indianos da casta alta haviam recebido o batismo, em 37 anos.

Não era de admirar, já que, exceto por um punhado de missionários entusiásticos, os europeus (leigos ou eclesiásticos) não conferiam igualdade nem mesmo aos conversos da casta alta. O arcebispo de Goa recusou-se a ordenar o culto brâmane Mateus de Castro (seu nome de batismo português). Este foi a Roma, onde conseguiu ser recebido no sacerdócio. Suas ordens, porém, não foram reconhecidas em seu retorno a Goa. De volta

a Roma, consagrado bispo em 1637, recebeu a sé de Idalcan, fora da jurisdição de Goa. Não obstante, foi suspenso pelo arcebispo, que chegou a mandar prender os padres ordenados pelo bispo Castro. Passou os 19 anos finais de sua vida em Roma, como conselheiro sobre assuntos indianos. Havia, então, cerca de 180 padres indianos em Goa, mas sem nenhuma perspectiva de promoção na Igreja — nem naquela época, nem pelos duzentos anos seguintes, visto que muitos sacerdotes europeus não desejavam servir sob bispos nativos, fossem da casta que fossem. Também não havia nenhuma perspectiva de os brâmanes exercerem algum impacto sobre os ritos ou dogmas cristãos.

A ironia, no caso de Nobili, é que os conversos da casta baixa, para quem ele entregava a eucaristia na ponta de uma vara, eram muito mais numerosos, mesmo na missão dele, que qualquer outro elemento indiano. As castas baixas em geral acolhiam o cristianismo com entusiasmo; só em seu meio era possível realizar batismos em massa. Daí alguns dos frades, sobretudo os franciscanos, preferirem concentrar-se nessa abordagem. No entanto, para lograr êxito, seria preciso apresentar o cristianismo em sua forma primitiva e revolucionária (como, é claro, S. Francisco gostaria). Nem a hierarquia no Oriente, nem Roma — nem, na verdade, a maioria do clero missionário — queriam o milênio. As autoridades seculares e mercadores portugueses (e, mais tarde, seus sucessores franceses e britânicos) não tinham nenhum desejo de subverter a sociedade, o que teria implicado um conflito tanto com maometanos quanto com os príncipes indianos; pelo contrário, estavam ávidos por elaborar e reforçar a estrutura e a hierarquia já existentes. Daí os esforços missionários caírem exatamente entre dois extremos: não se ofereceu nem o cristianismo “asiático”, nem o “puro”. Em vez disso, apresentou-se aos indianos o cristianismo europeu, que eles rejeitaram.

Na China, os missionários não enfrentaram o problema das castas. Isso, porém, significava que havia menos chances de adotar a estratégia das

conversões a partir da base. Com efeito, é difícil imaginar como esta poderia ter sido aplicada, a menos que fizesse parte de um estratagema deliberado para subverter a totalidade do governo e sociedade chineses, algo que a Igreja católica do século XVI não poderia ter concebido. De qualquer modo, essa possibilidade não foi levada em conta, já que os primeiros a entrar em cena foram os elitistas jesuítas, nas pegadas de S. Francisco Xavier — que considerava a China fundamental para a cristianização da Ásia. Julgavam indispensável trabalhar através da corte imperial. Essa opção significava, porém, um confronto com uma das mais antigas, arrogantes e menos adaptáveis civilizações do mundo, cuja filosofia moral era permeada por conceitos poderosos, como o do culto confuciano dos antepassados. A alternativa ao embate era a aliança, em que o cristianismo teria de assumir o papel do parceiro inferior e humilde. Essa, na verdade, foi a estratégia que os jesuítas tentaram adotar.

A política imperial chinesa só admitia súditos contribuintes, mercadores maometanos e estrangeiros “atraídos pela boa fama das virtudes chinesas”. Não receberam bem os cristãos europeus. Uma crônica local do sul da China, c. 1520, apresenta a primeira experiência registrada de contato com cristãos (na verdade, portugueses):

Em algum momento perto do final do reino de Ching-Te, um povo não reconhecido como tributário da China, conhecido como feringis, junto com uma imensa ralé, infiltrou-se na enseada entre T'un Mun e Kwait Ch'ung e estabeleceu aquartelamentos e fortes, montou muitos canhões para fazer guerra, capturou ilhas, matou pessoas, roubou navios e aterrorizou a população com seu domínio feroz da costa.

Daí o primeiro jesuíta a entrar na corte imperial, o padre Matteo Ricci, ter passado 17 anos (de 1583 a 1600) insinuando seu caminho até lá, e sua abordagem ser adequadamente suplicatória: “apesar da distância, a fama

contou-me do ensinamento notável e das excelentes instituições que a corte imperial proporcionou a todo o seu povo. Desejo partilhar dessas vantagens e viver a minha vida como um dos súditos de sua majestade, na esperança, em contrapartida, de ser de alguma pequena utilidade.” Os jesuítas e outros cristãos na China tinham de aceitar que a classe dominante chinesa via-os como aprendizes, não mestres; e, pelo menos a princípio, a única forma de instrução tolerável que os chineses aceitariam seria em termos práticos, não no domínio das ideias e conceitos. Os jesuítas atuavam por meio da ciência, matemática e mecânica. Ricci presenteou o imperador Wan-Li com um relógio, em 1601, desenhando, em seguida, um mapa que mostrava a China como o centro do mundo. Ao morrer, em 1610, ele se havia estabelecido na corte. A cabeça de ponte foi ampliada pelo padre Adam Schall ao longo de quase meio século. Ele conseguiu demonstrar erros nos cálculos dos astrônomos muçulmanos da corte e acabou sendo nomeado diretor do observatório chinês e ministro de matemática, com o título de “Mestre dos Mistérios dos Céus”. Para a corte chinesa, o cristianismo era “a religião do grande Schall”, conferindo-lhe, assim, uma aparência de epifenômeno da ciência física — em uma época em que o papado havia condenado a astronomia galileana. Seu sucessor, o padre Verbiest, fabricou uma série de canhões de longo alcance para o Imperador, com o nome de um santo gravado em cada um, e consagrou-os envergando estola e sobrepeliz.

Dessa maneira, surgiram congregações chinesas nas grandes cidades. Afirmava-se, em 1664, que havia 254 mil, 980 conversos chineses. Esse número, porém, incluía uma multidão de bebezinhos batizados ao morrer. Mais importante: praticamente não havia padres chineses; o único prelado chinês, Lo Wen-Tsao, consagrado vigário apostólico do norte da China em 1674, passou 11 anos tentando encontrar bispos que o ungissem. (Como bispo católico, ficaria sem sucessor até o século XX.) O problema de um clero nativo teria sido formidável, de qualquer modo. Entretanto, não haveria perspectivas de conversão em massa enquanto o cristianismo não se

adaptasse a um amplo espectro de pressupostos chineses. Ricci, estudando a longa história da China, observou que seria necessária uma revisão geral do Antigo Testamento. A premissa cristã de que o mundo tinha cerca de cinco mil anos (o arcebispo Usher de Armagh, na obra *Annales Veteris et Novi Testamenti*, 1650-4, estimou a data da Criação em 4004 a.C., o que contava com ampla aceitação, sobretudo no mundo protestante) não correspondia à cronologia chinesa. Se os chineses estivessem certos quanto a esse ponto, não poderiam ter razão com relação a outros? Até que ponto suas orações e costumes funerários, tão vitais em quase todas as religiões, podiam ser conciliados com a teoria e prática cristãs? Era evidente que os chineses não estavam preparados para abandonar o que os europeus chamavam rudemente de “culto aos antepassados”, mas que poderia ser reinterpretado e adaptado à doutrina da ressurreição e da primeira e segunda vindas. Ricci e seus sucessores elaboraram um sistema elementar nessas linhas. Incorporaram nuances chinesas nas referências a Deus e utilizavam, para designar a missa, a mesma palavra em chinês usada normalmente para as cerimônias dos ancestrais. A transigência foi discretamente observada por franciscanos e dominicanos em 1631, que fizeram uma queixa triunfante a Roma.

A polêmica subsequente a respeito dos ritos asiáticos foi sendo pouco a pouco ampliada até compreender uma série de outras variações e traduções, tornando-se uma questão explosiva — como, de fato, era digna de ser. Deveria o cristianismo livrar-se de sua crisálida europeia e tornar-se, finalmente, a religião mundial, unificada em sua verdade central, de apresentação infinitamente variada, tal como sempre fora a intenção implícita de Cristo e explícita de Paulo? Durante algum tempo, o pontificado pareceu estar pronto a agarrar a oportunidade. Em 1615, Paulo V autorizara uma liturgia chinesa, sendo realizada uma série de traduções. Em 1622, Gregório XV criou um novo Departamento de Propaganda do Vaticano, com o objetivo de universalizar o movimento missionário e libertá-lo dos

estreitos horizontes nacionais da Espanha e Portugal. Francesco Ingoli, primeiro secretário de propaganda até sua morte, em 1649, tinha uma visão pessoal do cristianismo global pós-europeu, e sua filosofia ainda era refletida nas instruções para propaganda elaboradas uma década após a sua morte:

Não considerem sua tarefa, e não exerçam qualquer pressão sobre os povos no sentido de mudar suas maneiras, costumes e usos, a menos que sejam contrários à religião e à moral sólida de forma evidente. O que poderia ser mais absurdo do que transplantar a França, a Espanha, a Itália ou algum outro país europeu para a China? Não lhes apresentem todos esses elementos, mas apenas a fé, a qual não deprecia nem destrói as maneiras e costumes de povo algum — sempre na suposição de que não sejam perniciosos — mas, ao contrário, deseja que permaneçam intactos. (...) É da natureza dos homens amar e entesourar, acima de qualquer outra coisa, seu próprio país e tudo o que lhe diz respeito. (...) Não tracem contrastes hostis entre os costumes dos povos e os da Europa; empenhem-se ao máximo por se adaptar a eles.

A intenção desse documento era prudente, e mesmo admirável; mas é claro que as frases restritivas deixavam-no aberto a debates. Até que ponto Roma estava pronta a ser implacável em sua defesa, contra os protestos dos convencionais e dos ortodoxos? Ou, em outras palavras, até onde Roma teria poder de imaginação no processo crucial de reinterpretar o dogma cristão à luz de culturas estrangeiras? Na prática, o pontificado sempre se mostrou mais suscetível às pressões europeias e aos argumentos de vice-reis, bispos e vigários-gerais coloniais que dos mais criativos dos missionários. O tipo de batalha que Paulo venceu foi perdido por Ricci e seus sucessores e seguidores. O latim foi reinstituído como exigência universal para a liturgia. A controvérsia prolongou-se por mais de um século, com seguidas determinações curiais e locais, algumas absolutamente contraditórias, com

os “europeus” prevalecendo pouco a pouco. Tanto na Índia quanto na China, os jesuítas ofereceram ferrenha resistência — e contavam com o apoio da corte chinesa. Em 1742, no entanto, Benedito XIV, na bula *Ex quo singulari*, finalmente tomou uma posição definitiva contra qualquer permissão para relaxar os rígidos ritos europeus e condenou seus substitutos asiáticos: “(...) condenamos e detestamos sua prática como supersticiosa (...) revogamos, anulamos, ab-rogamos e desejamos destituir de toda força e efeito todas e cada uma de tais permissões, e dizemos e proclamamos que têm de ser consideradas para sempre anuladas, nulas, inválidas e sem qualquer força ou poder.” Essas injunções, repetidas contra os ritos malabares [225] dois anos depois, puseram fim, efetivamente, a qualquer esperança de que se pudesse desenvolver alguma forma específica de cristianismo asiático como um prelúdio a uma conquista cristã do continente.

Com efeito, em 1742, todas as esperanças nesse sentido haviam sido eliminadas. O cristianismo teve sua grande chance no século XVI, quando seu impacto foi novo e tremendo, quando os próprios cristãos ainda estavam perplexos com as oportunidades ilimitadas que pareciam abrir-se à sua frente e quando possuíam, nos jesuítas, um instrumento de extraordinária adaptabilidade e vigor juvenil. Ademais, no fim do século XVI, quando estes chegaram ao Extremo Oriente, estava surgindo, pela primeira vez como um Estado e uma cultura unificados, o agente perfeito — talvez o único — para a asianização do cristianismo e, portanto, para a cristianização da Ásia: o Japão. O país já possuía vinte milhões de habitantes e uma reputação, em toda a região, de belicosidade e ambições imperiais. Tinha um só idioma, ainda que complicado e primitivo, e estava passando pelo processo de deixar de ser composto por inúmeros feudos fragmentados para se tornar um Estado nacional sob um governo militar. Tinha duas religiões, em conflito violento: o xintoísmo, indígena, rude e sinistro, e o budismo, importado e corrompido. O cristianismo tinha, talvez, uma oportunidade única de se oferecer ao Japão como o credo nacional do novo Estado unificado. E, no

povo japonês, dispunha de uma raça assombrosamente bem-dotada para a recepção e transformação de ideias.

Francisco Xavier entusiasmou-se com os relatos sobre a inteligência japonesa, dois anos antes de conseguir aportar lá, em 1549. Não sabia falar mais que algumas palavras do idioma (o “Apóstolo das Índias” era um linguista fraco), mas tinha consigo três japoneses que haviam aprendido português em Goa, de modo que podia pregar e conversar. Partiu do princípio errôneo de que o budismo era a chave para o país, e portanto talvez fosse preciso converter a China primeiro. Na verdade, os generais mais bem-sucedidos que estavam chegando ao poder eram, em geral, violentamente antibudistas — e, por conseguinte, abertos ao cristianismo. caso, se possível, este conseguisse expor a natureza essencialmente primitiva do xintoísmo. Xavier, contudo, comentou, a respeito de um abade budista: “em muitos diálogos que tive com ele, achei-o cheio de dúvidas e incapaz de resolver se nossa alma é imortal ou se morre com o corpo; houve vezes em que me disse que sim, outras em que falou que não, e temo que todos os demais sábios sejam assim.” Xavier percebeu que os japoneses não tinham resposta para a pergunta que os cristãos sempre haviam conseguido encarar de forma plena e confiante: o que nos acontecia depois da morte? Sendo assim, encontrava-se cheio de esperanças: “as pessoas que encontramos até aqui são as melhores que já descobrimos em qualquer outro lugar, e parece-me que jamais encontraremos outra raça pagã que se iguale aos japoneses.”

No fim da década de 1560, os jesuítas chegaram com toda a força, pretendendo insinuar-se nas fissuras abertas por uma guerra civil-religiosa, em um momento em que o general Nobunaga, um agnóstico que se mostrava disposto a dar-lhes permissão para pregar, vinha emergindo como força central. Ademais, tinham, em Alessandro Valignano, seu vigário-geral no Oriente, talvez o maior dos estadistas missionários. Veio ao Japão pela primeira vez em 1579, aos quarenta anos, um nobre napolitano de mais de 1,80 metro de altura, de imensa energia e dotado de ideias claras e

desafiadoras. Tal como S. Paulo, considerava a atividade missionária uma oportunidade de aventura espiritual; como Xavier, achava os japoneses empolgantes. Suas opiniões a respeito das raças eram um curioso misto de preconceitos e esclarecimento. Com base em sua experiência pessoal, via os indianos como “um povo indigno e bestial”. Não podia haver condições de torná-los jesuítas, porque “todas as raças escuras são muito obtusas e corruptas e possuem os espíritos mais vis, e também porque os portugueses tratam-nos com grande desprezo”. Não gostava dos portugueses, e tampouco dos espanhóis; entretanto, tinha, para sua ira, de curvar-se à sua determinação de que ninguém de sangue judeu (e, por extensão, mestiço) poderia ser admitido na ordem jesuíta, já que poderia ser classificado como cristão-novo ou criptojudeu.

Os japoneses, porém, eram outra história. Valignano deleitava-se com “esse povo tão culto e inteligente”. Logo percebeu que o Japão era totalmente diverso de tudo o que o cristianismo havia encontrado até então: “é impossível, seja na Índia ou na Europa, avaliar ou definir os problemas japoneses. Tampouco se pode sequer compreender ou imaginar como as coisas se dão ali — trata-se de um outro mundo”. Desde o princípio, posicionou-se a favor de um clero japonês, e, em sua terceira visita, promoveu a ordenação de dois padres nativos. Com exceção da cultura chinesa, que ele respeitava, “esse povo é o melhor e o mais civilizado de todo o Oriente, e é o mais apto a aprender e a adotar nossa lei santa, bem como a produzir o melhor cristianismo do Oriente, como já está acontecendo”. Três anos mais tarde, ele se gabava de que o número de conversos japoneses chegava a 150 mil e incluía uma elevada proporção da nobreza e dos senhores rurais, algo que não se dera em nenhum outro lugar do Oriente. A existência de um só idioma, acreditava ele, fazia toda a diferença na realização de uma missão nacional. Além disso, acrescentava, os japoneses pareciam ser o único povo oriental a aceitar o cristianismo de modo desinteressado, movidos unicamente pela fé e pela razão. “Não temos

nenhum tipo de jurisdição sobre o Japão. Não podemos forçá-los a fazer nada que não queiram fazer. Temos de recorrer à pura persuasão e força dos argumentos. Não vão suportar tapas nem surras, nem aprisionamento, nem qualquer dos métodos geralmente empregados com outros cristãos asiáticos. São tão suscetíveis que não toleram sequer uma única palavra mais áspera ou indelicada.” Apreciava seu espírito. Admirava sua coragem — “a raça mais guerreira e belicosa já descoberta na face da terra”. Acreditava que os cristãos japoneses morreriam de boa vontade por sua fé, e, no geral, sua conclusão era de que o Japão era a única missão com alguma perspectiva de tornar-se, em breve, um reino cristão sadio e autossustentável, com uma hierarquia nativa de confiança e um clero próprio. Outros jesuítas tinham o mesmo ponto de vista; entre eles, o Japão era, de longe, o posto mais popular.

Infelizmente, nem Roma nem Portugal estavam dispostos a correr o risco de um clero nativo. Tampouco pareciam prontos a tratar o Japão como um caso especial e oferecer a seus habitantes chances e privilégios recusados em outros lugares. Também não aceitaram a avaliação de Valignano do desejo e capacidade japoneses de preservar sua independência política, econômica e cultural. O Papa não via por que fazer concessões; por outro lado, a partir de 1580, os portugueses foram governados por Felipe II, da Espanha, e sua política submergiu sob um sistema imperialista em expansão. O que se seguiu pode ser considerado uma das grandes tragédias da história. É claro que, dentro da Igreja, os jesuítas eram suspeitos: para os forasteiros, parecia que estavam pedindo para ganhar o monopólio do bem-estar econômico e social do Japão. Em seu relatório de 1580, Valignano salientou que os japoneses derivavam grandes benefícios do “grande navio” português que aportava todos os anos em Nagasaki. Os portugueses constituíam, então, um verdadeiro ponto de estrangulamento sobre o comércio de bens valiosos entre o Golfo Pérsico e o mar Amarelo, e, como o comércio direto entre a China e o Japão estava proibido, os jesuítas funcionavam como

intermediários, sobretudo como revendedores de metais preciosos, a partir de Nagasaki, que haviam convertido em sua base de operações. O comércio e a religião estavam inextricavelmente misturados, para não dizer confusos. Não fica claro se as autoridades japonesas permitiam que o evangelismo jesuíta prosseguisse por temerem que, se os jesuítas fossem embora, o grande navio deixaria de vir. Contudo, sem dúvida nutriam grandes desconfianças com relação à motivação ocidental, como Valignano percebeu e alertou. No geral, os japoneses confiavam nos jesuítas, mas em mais ninguém. Infelizmente, mais ninguém confiava nos jesuítas. Estes precisavam dos lucros do comércio de metais para financiar suas missões no Japão, que eram mantidas com prejuízos consideráveis. Valignano havia firmado um acordo formal, em 1578, com o círculo mercantil de Macau, que fora aprovado pelo Papa Gregório XIII — “o que não poderia ser denominado exatamente de comércio, por dar-se por pura necessidade” (1582). Todavia, se o Papa tinha conhecimento dos fatos, parece não ter envidado grandes esforços no sentido de transmiti-los a outros órgãos clericais interessados. Os jesuítas estavam, na verdade, endividados; entretanto, os franciscanos, dominicanos, o clero secular e os protestantes não tinham dúvidas de que o comércio havia dotado a Companhia de uma riqueza fabulosa. Ademais, os dominicanos exerciam uma grande influência sobre o governo espanhol, que, é evidente, assumiu o controle das posses portuguesas a partir de 1580. Embora os tronos tivessem sido unificados com base na combinação clara de que os dois impérios seriam independentes e administrados em separado, na realidade as autoridades leigas e eclesiásticas espanholas, com sua base de operações em Manila, jamais reconheceram uma esfera de influência exclusiva de Portugal a leste de Malaca.

Em 1583, Valignano dedicou uma seção inteira de seu relatório ao tema “por que não é conveniente que outras ordens religiosas venham ao Japão”. Até então, argumentou, os cristãos haviam desfrutado de uma grande

vantagem no Japão por se encontrarem sob um comando unitário, ao passo que os budistas estavam estilhaçados. A chegada dos frades acarretaria divisões similares entre os cristãos, já que a experiência mostrava que eles sempre se uniam contra os jesuítas (além de brigar entre si). Valignano temia, particularmente, os dominicanos e franciscanos espanhóis e o método de conquista que eles e os comandantes do exército espanhol haviam empregado contra astecas e filipinos. Tal abordagem seria desastrosa com os japoneses: “o Japão não é um lugar que possa ser controlado por estrangeiros (...) e o rei da Espanha não tem e não pode ter qualquer poder ou jurisdição aqui. Não há alternativa além de confiar no treinamento dos nativos do modo que deve ser, e deixar que eles mesmos administrem as igrejas. Para tanto, uma única ordem religiosa será o bastante.” E acrescentou, sinceramente:

No passado, muitos dos senhores japoneses tiveram um grande receio de que [os jesuítas] estivessem tramando algum mal para o Japão, e de que, caso permitissem a conversão dos cristãos em seus feudos, mais tarde nos valeríamos deles para deflagrar uma rebelião em favor do rei [espanhol] que nos sustenta; afinal, não conseguiam compreender por que esses monarcas gastariam tão vastas somas de dinheiro na missão se não fosse com o intento último de capturar suas terras. (...) Agora que sabem que os reinos de Espanha e Portugal estão unidos, essa desconfiança preexistente será muito intensificada pela chegada de novos religiosos estrangeiros. (...)

O argumento foi apresentado com apaixonada convicção. Para os forasteiros, entretanto, soou como solicitação de favores especiais. Por que os jesuítas deveriam gozar do monopólio dos lucros? De fato, o pedido de Valignano foi formalmente endossado pelas autoridades pontifícias e espanholas, mas, a partir de 1592, os franciscanos, com o auxílio de mercadores e aventureiros descontentes, começaram a se insinuar, fazendo

proselitismo e, desde o princípio, celebrando missas abertamente. Em 1597, desencadeou-se uma disputa pela carga de um navio português naufragado. O governador espanhol enviou uma nota ameaçadora para o tirano japonês, Hideyoshi, salientando, com inacreditável imperícia, que os missionários antecederam os conquistadores. Em resposta, Hideyoshi imediatamente crucificou seis franciscanos, três irmãos leigos jesuítas e 19 neófitos japoneses.

Que fundamento tinham os temores japoneses? O próprio Valignano era sincero em sua crença de que o Japão devia manter sua independência política. Contudo, nem mesmo ele considerava essa possibilidade incondicional. Em resposta ao martírio de 1597, instou que Felipe II cancelasse o “grande navio” no ano seguinte em represália, acreditando que esse movimento ocasionaria uma crise econômica e inquietação entre os japoneses. Não era contra a força em todos os lugares. Escrevendo a respeito da Índia, em 1601, lembrou-se de que Xavier, “com seu habitual espírito e prudência, deu-se conta de como [os indianos] são rudes e incapazes por natureza nas coisas de Deus, e de que a razão, com eles, não é tão eficaz quanto o constrangimento”. No todo, os jesuítas não estavam livres de agir por motivos de cunho nacionalista. Em 1555, o padre Baltazar Gago contou ter ensinado seus conversos japoneses a orar por João III, de Portugal, como seu protetor em potencial. O padre Charlevoix, historiador jesuíta da Companhia no Canadá, relata que os missionários convenceram seus conversos índios a “mesclar a França e Cristo em suas afeições”. Alguns jesuítas espanhóis tiveram uma participação ativa na política de força do Extremo Oriente. Em 1586, o padre Alonso Sanches, SJ, apresentou uma proposta para a conquista da China e sua reeducação no cristianismo. Calculou que deveriam ser enviados entre dez e 12 mil homens da Europa, cinco a seis mil nativos, recrutados em Manila, e um número similar no Japão. A principal força de invasão partiria de Manila, enquanto um ataque conjunto seria lançado, pelos portugueses, de Macau e Cantão. Esse projeto,

concebido quase ao mesmo tempo que o da Armada contra a Inglaterra, contou com o apoio do governador, do bispo e do conselho de Manila, além de vários mercadores japoneses — o que fortalece as suspeitas de que a ideia fora debatida no Japão. Sanches não tinha dúvidas de que os jesuítas cooperariam no recrutamento de voluntários japoneses. (Os espanhóis, de fato, valeram-se de mercenários japoneses em sua expedição ao Camboja em 1595, bem como na supressão da rebelião chinesa em Manila, em 1603.) O bispo de Manila suplicou que Felipe II desse sua aprovação: “nem mesmo Júlio César ou Alexandre Magno tiveram oportunidade como esta. E, no plano espiritual, nunca se planejou nada maior, desde os tempos dos apóstolos.” Os líderes japoneses não estavam a par da correspondência oficial espanhola, mas sabiam perfeitamente bem que esses esquemas estavam sendo discutidos. Durante todo o tempo, mostraram estar muito mais bem informados do que até mesmo os jesuítas supunham. Viam a ligação entre religião e política com perfeita clareza. Em uma carta a dom Francisco Tello, governador das Filipinas, Hideyoshi salientou que o xintoísmo, atacado com rudeza pelos franciscanos no Japão, era a base da estrutura social de seu povo: “se, por acaso, japoneses religiosos ou seculares chegassem aos seus reinos e aí pregassem a lei xintoísta, perturbando a paz pública, você, como senhor da terra, ficaria satisfeito? É claro que não; assim, pode entender por que tomei uma atitude.”

O massacre de 1597 pretendia ser um alerta. Tendo mostrado o que desejavam, as autoridades japonesas permitiram que a missão jesuíta prosseguisse, e o número de conversos aumentava de modo contínuo, chegando a uma estimativa de 750 mil, em 1606. Valignano ordenou que todos os jesuítas se conformassem ao máximo, dentro dos limites éticos, à vida japonesa. Não aprovavam os ritos xintoístas nem budistas, mas não pregavam contra eles, e evitavam os crucifixos — associados, entre os japoneses, à vergonha da pena capital. O que não tinham permissão para fazer, porém, era ordenar grandes números de sacerdotes japoneses; o

pontificado, assim como o geral jesuíta, Aquaviva, determinou que mesmo os irmãos leigos só poderiam ser recrutados em quantidade suficiente para desarmar as críticas japonesas. Assim, a meta jesuíta de lograr uma rápida autossuficiência, que lhes teria permitido partir, deixando os cristãos japoneses no controle da missão, foi inviabilizada. Pior, a despeito dos apelos de todas as autoridades civis e eclesiásticas da Índia portuguesa, o pontificado e a coroa espanhola provaram não ter a capacidade, ou a disposição, de impedir a entrada dos frades. O frei Jerónimo de Jesus proclamou, em 1598, que ele e seu grupo permaneceriam no Japão apesar do Papa, rei, prelado ou governador. Pregavam abertamente contra os “cultos pagãos”. Fizeram florescer seus crucifixos. Alimentaram as suspeitas da classe feudal ao fazer proselitismo entre o que os jesuítas chamavam de “ralé insignificante”. E, a despeito das advertências jesuítas, insistiam em tratar as vítimas de 1597 como mártires honrados. Em 1608, Paulo V cedeu e abriu totalmente o Japão aos frades. Isso coincidiu com outro golpe que os jesuítas temiam havia muito, mas não podiam evitar — a chegada dos calvinistas holandeses, com os ingleses não muito atrás. Em 1613, as duas facções protestantes encontravam-se em atividade nas águas japonesas, tornando obsoleto o grande navio anual e fazendo com que os jesuítas deixassem de ser indispensáveis, ou mesmo necessários, como agentes comerciais. Os ingleses imediatamente dedicaram-se à propaganda antiespanhola, tirando proveito da insegurança que os próprios japoneses já acalentavam. Não sabiam das tramas subversivas dos jesuítas na Inglaterra, preparadas para auxiliar os planos espanhóis de invasão naval? Segundo o capitão inglês Richard Cocks, fora exatamente por isso que seu governo havia expulsado os clérigos católicos da Inglaterra: “não teria o imperador do Japão tantos motivos para pôr seus jesuítas e frades para fora do país e impedir sua entrada secreta, sabendo que são instigadores de sedição e pessoas turbulentas?” Aquilo foi a gota d’água.

Em 27 de janeiro de 1614, o governo japonês publicou um édito acusando os cristãos de virem para “disseminar uma lei maligna, depor a verdadeira doutrina, de modo a poderem mudar o governo do país e conquistar a posse da terra”. O apego dos cristãos à cruz foi citado explicitamente como razão para crer que aprovavam atos criminosos. Todos os cristãos europeus deviam ir embora, e os cristãos japoneses teriam de renunciar à sua fé. A reação à ordem de expulsão assumiu a forma de uma tremenda irrupção de fervor religioso em massa em Nagasaki, com mutilações e flagelações rituais; muitos japoneses morreram dos ferimentos que se autoinfligiram. Essa resposta desagradou e enfureceu as autoridades. Mais tarde, os jesuítas culpariam os franciscanos pelo desencadeamento do frenesi; de fato, estes com frequência incentivavam a flagelação, ao passo que os jesuítas a detestavam. Porém, a verdade é que os conversos japoneses, como Valignano notara, geraram cristãos de coragem e determinação sem iguais. Caso a missão tivesse podido desenrolar-se sob as condições corretas, os japoneses teriam mudado a face da religião mundial. Na realidade, porém, foram vítimas da mais implacável e prolongada perseguição na longa e sangrenta história da crueldade confessional.

Entre 1614 e 1643, cinco mil cristãos japoneses foram assassinados por ordem judicial, quase sempre em público. O total exato não é conhecido, mas há registro de três mil, 125 casos individuais, 71 deles europeus. Quarenta e seis jesuítas e frades lograram “passar à marginalidade” mas, a longo prazo, isso só serviu para prolongar a agonia, já que não se podia reforçar a missão de forma eficaz e os fugitivos sofreram um acoamento sistemático e incansável. Infligiam-se as torturas mais aterrorizantes àqueles, geralmente japoneses, que se recusavam a cometer perjúrio. Alguns morreram de fome na prisão. Outros foram torturados até a morte. Os europeus eram, por vezes, decapitados. A maioria dos japoneses foi queimada viva — com um dos braços amarrado frouxamente a uma estaca, no meio de um círculo de fogo. Entre eles, havia mães com crianças

pequenas nos braços. Os governadores locais desistiram dos horrores quando a simples fogueira mostrou-se incapaz de segurar a apostasia. Muitas vítimas foram mortas por tortura com água, nas fontes sulfúreas quentes de Unzen — a água fervente sendo derramada lentamente em cortes em sua carne. A partir de 1632, os mártires começaram a ser suspensos de cabeça para baixo sobre um poço, alguns deles vivendo até uma semana. Uma jovem japonesa suportou o tormento durante 14 dias, enquanto o velho provincial jesuíta, Christova Ferreira, abjurou após seis horas. Os jesuítas produziram manuais ensinando os fiéis a enfrentar o martírio: “(...) prepare-se com a confissão. (...) Nunca nutra pensamentos malignos com relação ao funcionário que comunica a sentença de morte, nem ao carrasco. (...) Durante a tortura, visualize a Paixão de Jesus.” Em 1637, houve uma rebelião, ocasionada pela tortura da filha de um cristão japonês diante deste. Foi suprimida com o auxílio militar dos holandeses, que, assim, lograram pôr um ponto final no comércio português. O cristianismo sobreviveu por algum tempo na marginalidade, ainda que, mesmo se escondendo, os jesuítas e frades continuassem brigando. Em 1657-8, os cristãos foram arrebanhados nas cercanias rurais de Nagasaki: 411 foram executados, 77 morreram na prisão, 99 apostataram. Uma menina, presa aos 11 anos, continuou cristã até morrer na prisão, em 1722. Em Urakami, uma comunidade criptocristã conseguiu sobreviver até ser revelada em 1865, ainda batizando corretamente e insistindo no celibato clerical. O episódio como um todo, porém, parece indicar que a perseguição, se aplicada com suficiente impiedade, inteligência e pertinácia, acabará bem-sucedida, mesmo contra os mais corajosos. Assim, encerrou-se um capítulo notável e pungente da história cristã.

No exato momento em que o cristianismo japonês estava sendo exterminado, os presbiterianos e independentes (congregacionalistas) [226] estavam estabelecendo outro Estado religioso elitista, na costa leste da América do Norte. Aquele seria o maior — na verdade, o único —

experimento bem-sucedido de cristianismo pós-europeu. Foi também o primeiro e único caso em que se pôde acompanhar uma grande comunidade cristã tornando-se independente à luz de fontes documentais. O nascimento da América protestante foi um ato deliberado e orgulhoso do perfeccionismo do Estado eclesiástico. Nas palavras de Donne, em seu sermão para a Virginia Company: “você devem trazer pessoas para esse reino, e para o Reino dos Céus, e acrescentar nomes aos livros de nossas crônicas, e ao livro da vida.” O governador Winthrop,^[227] cruzando o Atlântico a bordo do *Arbella*, anotou com orgulho: “temos de levar em conta o fato de que seremos como uma cidade sobre uma colina — os olhos de todos estarão sobre nós.” Esses grupos dissidentes estavam fugindo da Inglaterra anglicana do período de Jaime I, cuja “reforma” tinham perdido as esperanças de ver. Não estavam, porém, fugindo para a diversidade e liberdade religiosa. Pelo contrário: tal qual os carolíngios, procuravam criar uma sociedade total cristã, em que as instruções divinas com relação a cada aspecto da vida seriam obedecidas ao pé da letra, e uma cidade terrena seria erguida como antecâmara ou prelúdio à entrada na cidade de Deus. A visão original da América do Norte era agostiniana, não erasmiana. Não poderia haver meio de a religião ser “privada”: as sociedades civil e religiosa eram uma, inseparáveis. William Penn,^[228] em seu *Preface to the Frame of Government of Pennsylvania* (“Prefácio à Estrutura de Governo da Pensilvânia”), escreveu, em 1682: “parece-me que o governo é uma parte da própria religião, algo sagrado em sua instituição e finalidade (...) esmaga os efeitos do mal e constitui, como tal (embora ainda inferior), uma emanção do mesmo poder divino que é tanto autor quanto objeto da religião pura (...) o governo em si sendo, pelo contrário, tão capaz de bondade, generosidade e caridade como uma sociedade mais privada.” A fundação de uma colônia era um contrato individual e coletivo com a divindade, a fim de fundar um Estado eclesiástico: “nós, abaixo-assinados”, está escrito no Pacto do *Mayflower*, de 1620,^[229] “tendo empreendido, para glória de Deus,

progresso da fé cristã e honra de nosso rei e país, uma viagem para fundar a primeira colônia na parte norte da Virgínia, fazemos, por estes presentes, com o testemunho solene e mútuo de Deus e uns dos outros, um pacto solene e combinamos em um corpo político civil, para nossa melhor organização e preservação, e, portanto, dos fins supracitados (...).” A Igreja também foi constituída formalmente, como em Salém, 1629: “fazemos um pacto solene com Deus e uns com os outros; e nos comprometemos, na presença de Deus, a percorrer juntos todos esses caminhos, conforme o modo como a ele agradar revelar-se a nós em sua abençoada palavra de verdade.”

A religião oficial — instituída na Plataforma de Cambridge, 1648, e baseada na Confissão de Westminster britânica de 1643-5 — era congregacionalista, não presbiteriana; ou seja, os concílios e sínodos teriam poderes consultivos e admonitórios, mas nenhuma autoridade coerciva. Entretanto, também não havia tolerância: os magistrados ou “tutores” [230] tinham a responsabilidade de tratar da heresia, cisma e desobediência, “a serem restringidas e punidas pela autoridade civil”. Não se podia ser membro do Estado sem pertencer à Igreja, exatamente como na sociedade medieval, uma vez que as crenças e objetivos de ambos eram, necessariamente, idênticos. Nas palavras de Uriah Oakes, mais tarde presidente da Universidade de Harvard (1673):

Segundo o desígnio dos patriarcas e da estrutura por eles estabelecida, os interesses de retidão na comunidade e santidade nas igrejas são inseparáveis. (...) Dividir o que Deus uniu (...) é um desatino em sua exaltação. Considero este um pequeno modelo do glorioso reino de Cristo na terra. Cristo reina entre nós na comunidade assim como na Igreja, e teve seus interesses gloriosos envolvidos e mesclados ao bem das duas sociedades, respectivamente.

A Nova Inglaterra, então, pretendia tornar-se uma imensa Genebra? Não exatamente. Não se tratava de uma teocracia. Ela conferia ao clero em si menos autoridade real que qualquer outro governo no mundo ocidental na época. O poder do ministro residia em determinar quem poderia fazer parte da Igreja. Ademais, as igrejas foram, desde o princípio, administradas por leigos. O sistema religioso era popular, não hierático. Esse foi o fundamento da tradição religiosa americana: nunca houve, na lei, nenhum tipo de divisão entre leigos e clérigos, entre aqueles que gozavam de privilégios espirituais e os que não os tinham — nenhuma justaposição e confrontação ciumentas entre mundo secular e eclesiástico. A América do Norte nasceu protestante; não teve de se tornar protestante por meio de revoltas ou combates. Não foi construída sobre os restos de uma Igreja católica, nem de um sistema estabelecido; não possuía clericalismo ou anticlericalismo. Sob todos esses aspectos, diferia profundamente do mundo moldado por princípios agostinianos. Era dotada de uma tradição sem tradição, começando do zero com um conjunto de premissas protestantes, aceitas sem questionamento, axiomáticas, como a base de um credo nacional comum.

De qualquer modo, a ideia de uma imensa Genebra foi rapidamente impossibilitada pelos acontecimentos. Um Estado eclesiástico calvinista não teria condições de se manter sem um aterrorizante aparato de repressão: mesmo Genebra precisara expulsar pessoas. Alguns dos problemas do Velho Mundo logo foram reproduzidos no Novo. Surgiram dissidentes como Roger Williams e Anne Hutchinson,^[231] que foram expulsos e refugiaram-se na futura Rhode Island, chamada pelos ortodoxos de “esgoto da Nova Inglaterra”. Ao fundar Providence, Williams escreveu: “meu desejo é que essa cidade ofereça abrigo para as pessoas afligidas por sua consciência.” Em 1644, publicou sua defesa da liberdade religiosa, *The Bloody Tenet of Persecution for the cause of Conscience Discussed* (*A Sangrenta Doutrina da Perseguição por Motivos de Consciência em Debate*), e seu novo instrumento de governo declarava que “a forma de governo estabelecida nas planícies de

Providence é a DEMOCRÁTICA, ou seja, um governo conduzido pelo consentimento livre e voluntário de todos, ou da maioria, dos habitantes livres”. Quanto às leis e penas por transgressões, acrescentou-se: “e, de outro modo que não este, o que fica aqui proibido, cada homem deverá proceder conforme convier à sua consciência, cada qual em nome do seu Deus. E que os santos do Altíssimo percorram esta colônia sem serem molestados, em nome de Jeová seu Deus, para todo o sempre.” Essa determinação foi confirmada por estatuto régio, em 1663: “ninguém dentro da referida colônia, a qualquer momento, será de alguma maneira molestado, punido, incomodado ou questionado, por qualquer diferença de opinião em questões religiosas e que não venha a perturbar de fato a tranquilidade civil de nossa referida colônia; mas todos (...) poderão, a cada e qualquer momento a partir daqui, livre e plenamente ter e usufruir de seus próprios julgamentos e consciências, em temáticas de ordem religiosa.” Foi a primeira comunidade da história moderna a fazer da liberdade religiosa, em oposição a um mero grau de tolerância, o princípio de sua existência, e a transformar isso em justificativa da separação entre Igreja e Estado. Sua existência, é claro, abriu a porta para quacres e batistas, além de missionários dos congregacionalistas, do norte, e dos anglicanos, do sul.

Com efeito, uma vez aberta essa brecha decisiva, era inevitável que o país, com sua maioria leiga, se encaminhasse diretamente para a liberdade religiosa e a separação entre Igreja e Estado, e que a visão deixasse de ser agostiniana e se tornasse erasmiana. Os fatores econômicos exerceram uma grande pressão nesse sentido. As ondas posteriores de imigrantes não haviam, em sua maioria, conhecido a “conversão” e a “graça salvadora”; tendiam cada vez mais a não passar de um mero apanhado genérico de ingleses (e, mais tarde, de irlandeses do norte e presbiterianos escoceses). Um sínodo da Nova Inglaterra de 1662 declarou que o batismo era suficiente para pertencer à Igreja, mas não para a comunhão plena. Esse “convênio intermediário” foi o começo do fim de uma Igreja pura, que mergulhou em

um período que foi lamentavelmente denominado de “decadência”; viam-se as calamidades, como ataques indígenas, como punições divinas. Em 1679, decidiu-se empreender “uma investigação completa (...) das causas e estado da controvérsia de Deus conosco”. Assim, convocou-se um “Sínodo Reformador”, que concluiu: “que Deus teve uma controvérsia com este povo da Nova Inglaterra é inegável, o Senhor tendo demonstrado seu desagrado conosco de forma lúgubre.” Produziu-se um novo acordo e profissão de fé, mas tudo, ao que parecia, conspirava no sentido de frustrar os eleitos. A tentativa de Jaime II de reintroduzir o catolicismo, a Revolução Gloriosa e a acomodação posterior, a tolerância imposta, o elemento anglicano e o direito de voto baseado na propriedade, não no pertencimento à Igreja. A liderança da Igreja viu-se desacreditada com o frenesi de caça às bruxas em Salém, em 1692, e enfraquecida pela intensa reação de remorso público que se seguiu. Além disso, os mercadores de Boston, que detestavam a interpretação estrita das Escrituras, sobretudo as restrições comerciais derivadas do Pentateuco, publicaram, em 1699, um “manifesto” por uma nova Igreja, em linhas “amplas e católicas”, que conferia *status* pleno a todos os que professassem o credo cristão. Os elementos liberais capturaram Harvard em 1707 e fundaram Yale, em New Haven, nove anos depois. Para a elite calvinista, esses golpes ameaçavam destruir sua teoria de que haviam sido escolhidos para ali realizar a obra divina. Em 1702, Cotton Mather ^[232] publicou sua obra *Magnalia Christi Americana*, documentando “os grandes feitos de Cristo na América do Norte” e sendo forçado a concluir que “a religião acarretou prosperidade, e a filha destruiu a mãe. (...) Corre-se o risco de que os encantos deste mundo nos levem a esquecer sua missão no deserto”. Mas, nessa época, o monopólio calvinista original na Nova Inglaterra era passado enterrado.

Também o Sul, que contara com uma confissão anglicana mas uma ética puritana e premissas de Estado eclesiástico, havia se rendido à diversidade e à economia. O tabaco e a mão de obra negra, em lugar do institucionalismo

bíblico, tornaram-se os fatores determinantes. Em 1667, a Virgínia estabeleceu que “o batismo não altera a condição da pessoa quanto a seu cativo e liberdade”. Em 1731, George Berkeley^[233] disse que os escravocratas americanos nutriam pelos negros “um desprezo irracional (...) como criaturas de outra espécie, sem qualquer direito a instrução nem a receber os sacramentos”. A crença religiosa tinha de ser adaptada a realidades sociais e econômicas, e não o contrário. Como o comissário James Blair relatou, em 1743: “de instrumento de riqueza, [a escravidão] tornou-se uma força de modelagem, deixando uma dúvida irritada quanto a quem exercia maior controle sobre a sociedade — se o escravo africano ou seu senhor.”

Entretanto, o colapso da sociedade total cristã não levou a um recrudescimento do secularismo. Na América do Norte como um todo, a religião continuava sendo a dinâmica da sociedade e da história. A diferença era que o cristianismo, agora, havia se tornado um movimento voluntário, ou uma série de movimentos, deixando de ser uma estrutura compulsória. Foram esses movimentos que determinaram a forma do desenvolvimento constitucional e social do país. A multiplicidade da estrutura religiosa norte-americana e a continuação do ideal milenarista deram ao revivalismo a oportunidade de funcionar como uma força nacional unificadora. Ademais, o estabelecimento do princípio voluntário levou a uma identificação, nas mentes de todos os grupos religiosos, do entusiasmo cristão com a liberdade política. Como expôs John Adams,^[234] em 1765, em sua *Dissertation on the Canon and Feudal Law* (*Dissertação sobre a Lei Canônica e Feudal*):

Sob a raça execrável dos Stuarts, o embate entre os povos e a conspiração da tirania temporal e espiritual tornaram-se formidáveis, violentos e sangrentos. Foi essa grande luta que povoou os Estados Unidos. Não foi simplesmente a religião, como se costumava supor, mas um amor à liberdade universal e um ódio, um pavor, um horror ao conluio de

governantes eclesiásticos, hierárquicos e despóticos, que projetaram, conduziram e concretizaram a fundação deste país.

Assim sendo, havia uma tendência de o revivalismo preceder à ação política; foi o assim chamado Grande Despertar dos anos de 1730 e posteriores que prepararam a Independência norte-americana.

O Despertar foi um fenômeno muito mais complexo que o renascimento de Wesley na Inglaterra, pois combinava um evangelismo em massa ingovernável e grosseiro com as ideias iluministas do século XVIII. Ambos tinham em comum a desconfiança com relação às ideias doutrinárias, a ênfase na moralidade e na ética, o espírito ecumênico. Os participantes do movimento norte-americano concordariam com Wesley: “recuso-me a ser distinguido dos outros homens por qualquer critério que não os princípios comuns do cristianismo. (...) Você ama e teme seu Deus? É o bastante! Ofereço-lhe a mão direita, a amizade.” Jonathan Edwards, porém, o primeiro a pregar a retomada religiosa em Northampton, Massachusetts, em 1733, situava-se também no fluxo da tradição intelectual erasmiana. Era pupilo, em New Haven, de Samuel Johnson, cuja obra refletia a libertação do antigo sistema teológico, tal como ainda era ensinado no século XVII — “uma curiosa teia de distribuições e definições”, como ele o descrevia. O próprio Johnson atribuía seu nascimento intelectual à leitura de *Avanço do Aprendizado*, de Bacon, que, segundo ele, deixou-o “como quem saiu de repente do bruxuleio do lusco-fusco para a forte luminosidade do sol alto”. Lera e admirava a tentativa do bispo Berkeley de conciliar idealismo, razão e credo cristão, e defendia a lei “natural”, sustentando que a moralidade era “a mesma coisa que a religião da natureza”, não de fato passível de descoberta sem revelação, mas “fundada nos princípios básicos da razão e da natureza”. Edwards conta que, pessoalmente, tivera mais prazer na leitura do *Ensaio Acerca do Entendimento Humano*, de Locke, do que “o mais avaro sovina encontra em acumular prata e ouro de algum tesouro recém-descoberto”.

Todavia, trouxe para os métodos de raciocínio de Locke o calor e a emotividade que lhe faltavam — o que pode ser considerado providencial: Locke escreveu após uma revolução vitoriosa, Edwards antes de uma, em uma época em que a unificação e a energização de emoções eram necessárias para criar um desejo popular de mudança. Grande parte de seus escritos pode ganhar uma interpretação política, além da teológica. Em suas pregações, procurava incitar o que chamava de “afetos”, que definia como “aquilo que tira a pessoa da neutralidade ou mero assentimento e inclina seu coração a possuir ou rejeitar algo”. Em seu muitíssimo lido *Treatise Concerning Human Affections* (*Tratado Acerca dos Afetos Humanos*, 1746), citou uma passagem de John Smith, platonista de Cambridge, que deveria ser lida à luz da história política subsequente: “o verdadeiro calor celestial é de natureza imperecível; e, uma vez instalado de modo vital nas almas dos homens, regulará e ordenará todos os movimentos da maneira adequada; como a cabeça natural, irradiada nos corações das criaturas vivas, tinha o domínio e economia de todo o corpo sob seu comando. (...) Trata-se de uma nova natureza, moldando as almas dos homens.” Edwards era forte partidário da tese de que os feitos dos homens eram ocasionados pela vontade de Deus. Não havia, portanto, qualquer diferença essencial entre emoção política e religiosa, ambas sendo conduzidas por Deus. Dentro da teologia racional de Edwards, havia um estridente milenarista debatendo-se para sair. Na história humana, escreveu, “todas as transformações têm lugar (...) a fim de preparar o terreno para a questão gloriosa das coisas que serão quando a verdade e a retidão por fim prevalecerem”. Os homens têm de saber quando Deus “trará o reino”, e ele aguardava ansiosamente “a aurora desse dia glorioso”. Em sua última obra, a respeito do pecado original (1758), profetizou: “e estou convencido, sem nenhuma razão sólida que possa oferecer, por que Deus, que constitui toda a união ou unificação criada restante, segundo melhor lhe convier, (...) não poderia estabelecer uma constituição por meio da qual a posteridade natural de Adão, dele

provindo, assim como os brotos ou ramos do tronco ou raízes de uma árvore, devesse ser tratada como *uma* consigo.”

Foi dentro desse contexto escatológico que o Grande Despertar “decolou”, sendo reanimado sempre que dava sinais de esmorecimento, pelo advento de novos e espetaculares oradores, tais como George Whitefield, o “Grande Itinerante”, amigo de Wesley. Uma imigrante alemã que ouviu Whitefield na Nova Inglaterra contou que, embora não compreendesse uma palavra de inglês, nunca se sentira tão edificada em sua vida. Pregava, segundo sua própria descrição, com muito “Ardor, Clareza e Intensidade (...) Dagon [235] cai todos os dias perante a Arca”; e, quando saiu de Boston, deixou em seu lugar um evangélico nativo, Gilbert Tennent. “As pessoas chafurdavam na neve, dia e noite”, escreveu um invejoso anglicano, “pelo benefício de seus zurros bestiais”. Outro participante do movimento, encarregado de “espalhar o fogo divino recentemente aceso” foi John Davenport, de Yale, que em determinado momento foi preso e julgado portador de alguma perturbação mental ao demandar que perucas, mantos, anéis e muitos itens de caráter religioso fossem queimados. Foi o princípio do evangelismo pessoal norte-americano. Nem todos o apreciavam. Suas raízes encontravam-se nas áreas rurais, onde ajudou a democratizar a sociedade e a gerar oposição contra as restrições do governo real; no entanto, foi nas cidades — onde a audiência desmaiava, chorava, guinchava e, de maneira geral, dava vazão aos seus “afetos” — que ele pegou fogo. Charles Chauncy, que poderia ser classificado como erasmiano ou arminiano e refletiu o espírito racionalista do século XVIII em seu *Seasonable Thoughts on the State of Religion in New England* (*Pensamentos Oportunos Acerca do Estado da Religião na Nova Inglaterra*, 1743), desaprovava essas extravagâncias; considerava mesmo Edwards um “entusiasta visionário”, e alertou: “há a Religião da Compreensão e do Julgamento e a da Vontade, além dos Afetos: e, se pouco se atribuir à primeira, ao passo que se der grande ênfase à última, não haverá outra perspectiva além de o Povo irromper em Desordens.”

Com efeito, foi o casamento entre o racionalismo de pessoas como Chauncy e o espírito do Grande Despertar que possibilitou que as “Desordens” em potencial fossem canalizadas para as metas políticas da Independência, que logo estaria totalmente identificada como o acontecimento escatológico por vir. Nenhuma das duas forças poderia ter sobrevivido sem a outra. Tampouco pode-se conceber a Independência sem seu contexto religioso. Como afirmaria, mais tarde (1818), John Adams: “a Independência deu-se antes do início da guerra. Ela se encontrava nas mentes e corações das pessoas, e a mudança, em seus sentimentos religiosos de seus deveres e obrigações.” Devemos nos lembrar de que, até a década de 1740, os Estados Unidos eram um conjunto de colônias sem muito em comum, com pouco contato entre si e, não raro (como com toda a América Latina), com ligações mais poderosas com cidades e interesses econômicos na Europa que em outras colônias. O evangelismo religioso foi a primeira força continental, um fenômeno que envolveu todos os norte-americanos, transcendendo as diferenças coloniais e fazendo as fronteiras entre os Estados perderem a importância. Whitefield foi a primeira figura pública a ser bem conhecida entre New Hampshire e a Geórgia, e sua morte, em 1770, foi objeto de comentários por parte de toda a imprensa colonial. Assim, o ecumenismo precedeu e moldou a unidade política. Além disso, ao cruzar, de muitas formas, as barreiras religiosas sectárias, assim como cruzara as dos Estados coloniais, ajudou a trazer à luz a verdadeira ética da Independência. Tal ética poderia ser denominada de consenso protestante — o conjunto de crenças, padrões e atitudes que a maioria dos norte-americanos tinha em comum. Se já não era mais possível nem necessário imaginar o povo norte-americano firmando um pacto com Deus por seu Estado eclesiástico, o consenso protestante, porém, dispunha de um propósito civil e utilitário definido. John Adams, que perdera sua fé religiosa original, escreveu em seu diário:

Uma grande vantagem da religião cristã é que ela traz o grande princípio da lei da natureza e das nações — ame o próximo como a si mesmo, e faça aos outros o que gostaria que fizessem com você — ao conhecimento, crença e veneração do povo em sua totalidade. Crianças, servos, mulheres e homens são todos professores na ciência da moralidade pública e privada. (...) Os deveres e direitos do homem e do cidadão são, assim, ensinados desde a primeira infância.

A diversidade da religião americana parecia, pois, não constituir obstáculo para sua unidade social e política, visto que se baseava em uma ética cristã de importância infinitamente maior que as variações dogmáticas das seitas. Com efeito, o Estado fundamental na formação da união, a Pensilvânia, era também o mais diversificado em termos de religiões. A Filadélfia, sua “cidade do amor fraternal”, assistiu ao último grande florescimento de inovação política puritana. Era a cidade dos quacres, um baluarte presbiteriano, sede dos batistas, centro anglicano e lar de inúmeros grupos pietistas gregos, bem como morávios, menonitas e outras seitas — além de ser um lugar onde o catolicismo era tolerado e prosperava. O que importava não eram as diferenças doutrinárias, mas o fato de que havia condições de todos ali viverem em harmonia, junto à sede da Sociedade Filosófica Americana (*American Philosophical Society*) e no centro do sistema de comunicações e do tráfego econômico do país. A Declaração da Independência e a Constituição foram, pois, estruturadas dentro de um contexto altamente apropriado e profético. O que é tremendamente significativo e novo na Independência norte-americana é que sua vitória pela liberdade religiosa e pela separação de Igreja e Estado foi obtida não tanto por seitas milenaristas de esquerda que se revoltaram contra clérigos autoritários, mas pelos próprios estadistas e líderes das denominações, que viam que o pluralismo era a única forma consoante com os ideais e necessidades do país.

Dessa maneira, pela primeira vez desde a Alta Idade Média, surgiu uma sociedade em que o cristianismo institucional estava associado ao progresso e à liberdade, e não contra eles. Os Estados Unidos eram erasmianos em sua tolerância, erasmianos em sua postura antidoutrinária e, acima de tudo, erasmianos em seu desejo de explorar, dentro de um contexto cristão, os limites máximos das possibilidades humanas. Era o cristianismo apresentado não como uma sociedade total, mas como uma sociedade ilimitada. Tocqueville,^[236] em *Democracia na América* (1835), conta que a atitude das igrejas, bem como a das pessoas com relação a elas, foi a primeira coisa que chamou sua atenção nos Estados Unidos: “na França, quase sempre eu vira o espírito da religião e o espírito da liberdade tomando cursos diametralmente opostos; mas, na América, encontrei-os intimamente ligados, reinando em conjunto sobre o mesmo país.” E concluiu: “a religião (...) tem de ser encarada como a primeira das instituições políticas dessa nação, pois, se não comunica um sabor de liberdade, facilita o uso das instituições livres.” Os americanos, acrescentou, consideravam a religião “indispensável à manutenção das instituições republicanas”.

Alguns deles viam-na como muito mais que isso. No período entre 1750 e 1820, o presbiterianismo e o congregacionalismo, as duas seitas que constituíam o protestantismo norte-americano, deixaram de ser dominantes e, pelo menos em termos numéricos, os batistas e metodistas assumiram o controle. Na Nova Inglaterra, como na própria Inglaterra, muitos presbiterianos cultos, sob o impacto do Iluminismo, adotaram o Unitarismo; e foram os unitaristas da Nova Inglaterra os responsáveis pela assim chamada Renascença Americana, centrada em torno do *North American Review* (1815) e do *Christian Examiner* (1824), jornais cujos editores incluíam William Emerson, o pai do poeta, Edward Everett, George Ticknor, Jared Sparks, Richard Henry Dana, Henry Adams, James Russell Lowell e Edward Everett Hale. Harvard, em cujo corpo docente figuravam John Quincy Adams, Longfellow, Lowell e Oliver Wendell Holmes, era

amplamente unitarista. O unitarismo era, em grande medida, a religião da elite — os críticos brincavam que sua pregação limitava-se “à paternidade de Deus, à fraternidade dos homens e à vizinhança de Boston”. Com efeito, tinha suas raízes, em última instância, no arminianismo e na terceira força, e seu *pedigree* remontava não tanto aos Pais da Pátria norte-americana, mas ao próprio Erasmo, que via o verdadeiro cristianismo em absoluta aliança com a Renascença. Seria possível até ir ainda mais longe, já que a ideia de renascimento do homem, do “novo homem”, constituía o ponto central da teologia moral de S. Paulo. “O cristianismo”, escreveu William Ellery Channing,^[237] “(...) deveria sair das trevas e da corrupção do passado em seu próprio esplendor celestial e em sua simplicidade divina. Deveria ser compreendido como tendo um único propósito, a perfeição da natureza humana, a elevação dos homens para se tornarem seres mais nobres”. A declaração da Associação Unitarista Americana (*American Unitarian Association*, 1853) falava em Deus “varrendo para sempre as nações com brisas celestiais regeneradoras e visitando o coração dos homens com solicitações celestiais”.

O instrumento primordial nesse processo progressivo foi a própria República norte-americana. Jonathan Edwards previra, em 1740, que “não é difícil que essa obra do espírito de Deus, tão extraordinária e maravilhosa, seja a aurora, ou ao menos o prelúdio, do trabalho glorioso de Deus tantas vezes previsto nas Escrituras, que, em seu progresso e lançamento, renovarão o mundo da humanidade. (...) E há muitas coisas que tornam provável que esse trabalho vá começar na América”. Para a elite unitarista, o trabalho já havia claramente começado. A antiga teoria calvinista da Nação Eleita permeou o patriotismo norte-americano do século XIX. Daí os versos de Longfellow:

Navegue, oh, União, forte e grande!

A humanidade, com todos os temores,

*Todas as esperanças para os anos vindouros,
Pende ofegante da sua sorte.*

Dentro do referencial, em princípios do século XIX, desse conceito de povo escolhido, ou do que se chamava de “providência propiciadora” (*favouring providence*) em ação, valendo-se dos Estados Unidos como “caldeirão” (*melting pot*) — uma nova nação emergindo dos escombros da antiga —, o cristianismo norte-americano e a república dele embebida ganharam novas características, modernas. As igrejas mais típicas do país tendiam a saltar direto do século XIX para a época do Novo Testamento, procurando combinar os dois. A Idade Média e a era das guerras religiosas eram repudiadas como pesadelos, e a associação do cristianismo com a força (“compilam-nos a vir”) foi desfeita. A premissa do princípio voluntário, o credo central do cristianismo americano, determinava que as convicções religiosas pessoais dos indivíduos, reunidos livremente em igrejas e agindo em associações voluntárias, iriam, por meio da persuasão e do exemplo, permear a sociedade, de modo gradual e inexorável. Não seria tanto a instrumentalização da boa doutrina, como meio de atuação dos bons homens, a responsável pela conversão e reforma do mundo. Assim, o mundo era visto basicamente em termos morais — o que se tornou um fator dominante, se os Estados Unidos estavam rejeitando o Velho Mundo e procurando isolar-se dele (em um conceito de quarentena usado até recentemente, em 1963, durante a crise dos mísseis cubanos), ou se estavam abraçando o mundo, procurando reformá-lo. Era típico do Estado norte-americano primeiro repudiar a espionagem com base em justificativas morais, para em seguida assumi-la por meio da CIA, uma instituição moralista muito mais próxima da Companhia de Jesus que seu equivalente soviético.

Na religião norte-americana, o aspecto reflexivo do cristianismo ficou subordinado, quase eclipsado. A ênfase católico-medieval na perfeição de

Deus — e Sua mera contemplação pelo homem — foi substituída pela ideia de Deus como um soberano ativo e exigente, e da atuação enérgica do homem a seu serviço. O pessimismo agostiniano foi rejeitado, adotando-se o pelagianismo. Não era dever do cristão aceitar o mundo tal como ele o encontrara, mas procurar torná-lo melhor, lançando mão de todos os meios colocados por Deus ao seu dispor. Havia pouco misticismo, pouco sacramentalismo ^[238] ou reverência perante o sagrado. Não havia lugar para a tragédia, desdenhada como um acidente evitável, nem para suas consequências, consideradas remediáveis. A religião norte-americana, em seu período formativo, nada ficava a dever a Pascal. Com efeito, para fins essenciais, era desprovida de teologia. As questões teológicas eram pontos, todos concordavam, a respeito dos quais as diversas religiões e seitas por acaso divergiam. Esse aspecto da religião era importante para os indivíduos, mas não para a sociedade e a nação, uma vez que o que lhes importava era o profundo consenso cristão em torno da ética e da moralidade. Desde que os americanos concordassem quanto à moral, a teologia poderia se cuidar sozinha. A moral tornou-se o cerne da religião, fosse para puritanos ou revivalistas, ortodoxos ou liberais, fundamentalistas ou moralistas — o excêntrico e ardoroso evangelizador na esquina partilhava desse consenso tanto quanto o prelado episcopaliano. Mais ainda, era um consenso de que mesmo os não cristãos, deístas e racionalistas, podiam tomar parte. O não cristianismo poderia, assim, ser acomodado dentro do quadro de referência nacional da cristandade norte-americana. Poderia acomodar até (um argumento irônico) o catolicismo romano. Tanto o catolicismo quanto o judaísmo norte-americanos sofreram grande influência dos pressupostos morais do protestantismo americano, porque ambos aceitavam sua premissa de que a religião (ou seja, a moralidade) era vital para as instituições democráticas.

Agora, chegamos a um estágio importante no debate acerca do cristianismo moderno. A sociedade total agostiniana viera à luz, nos tempos

carolíngios, em grande parte porque o clero cristão detinha um monopólio da educação, que só começaria a perder imediatamente antes da Reforma. Como a sociedade total voluntária do cristianismo norte-americano poderia existir se a Igreja e o Estado foram separados e a educação era um assunto secular? Os Pais da Pátria norte-americana consideravam educação e fé inseparáveis. Em 1635, já haviam sido fundadas escolas em Boston, e, em 1647, o Tribunal Geral de Massachusetts promulgou uma lei determinando que as cidades dentro de sua jurisdição instituíssem escolas públicas. A própria universidade de Harvard fora fundada 11 anos antes. Tais instituições, inteiramente dirigidas por órgãos religiosos, eram instrumentos da Igreja, criados para servir à religião. O padrão variava, mas o princípio era o mesmo em todos os Estados originais. A Virgínia fundou o futuro William and Mary College nos seguintes termos (1661): “visto que o desejo de ministros capazes e fervorosos priva-nos das grandes bênçãos e clemências que sempre acompanham o serviço a Deus, decrete-se, tendo em vista o progresso do ensino, da educação dos jovens, da oferta de ministros e da promoção da piedade, que se ocupe ou compre terra para uma faculdade e escola livre.” Essa tendência foi reforçada durante o Grande Despertar das décadas de 1730 e 1740.

Entretanto, mais ou menos na mesma época, os racionalistas cristãos do país estavam encontrando uma saída para o dilema. Em *Proposal Relating to the Education of Youth in Pennsylvania* (*Proposta Relativa à Educação de Jovens na Pensilvânia*, 1749), Benjamim Franklin apresentou um esquema para tratar a religião como uma matéria do programa, relacionando-a à formação do caráter. Teorias similares foram desenvolvidas por Jonathan Edwards, quando presidente de Princeton. Essa foi a solução adotada quando surgiu, no século XIX, o movimento da escola pública norte-americana moderna, sob a direção de Horace Mann. O Estado assumiu a responsabilidade financeira pela educação dos novos milhões de pessoas absorvendo toda a educação primária e secundária, mas não (após a decisão

de Dartmouth, [239] em 1819), da educação superior, em que as faculdades independentes sobreviveram lado a lado com as universidades estatais. Devido a isso, a verdadeira escola pública americana foi não sectária desde o princípio. Entretanto, não era não religiosa. Mann entendia que o ensino religioso deveria ser levado “ao limite máximo possível sem invadir os direitos de consciência estabelecidos pelas leis de Deus e garantidos pela Constituição do Estado”. O que as escolas tinham era não tanto uma religião não denominacional, mas uma espécie de protestantismo generalizado, baseado na Bíblia. Nas palavras de Mann, em seu relatório final: “Reconhecemos que nossas escolas públicas não são seminários teológicos. (...) Nosso sistema, porém, incute toda a moral cristã; funda sua moral na base da religião; aceita a religião da Bíblia; permite-lhe fazer o que não se permite em nenhum outro sistema, que é *falar por si mesma*.” Portanto, no sistema americano, a escola fornecia a “edificação do caráter” cristã e os pais, em casa, preenchiam com os detalhes sectários.

Naturalmente, houve objeções. O reverendo F. A. Newton, em nome de alguns episcopalianos, alegou que “um livro que trate de política, moral ou religião e não contenha pontos de vista sectários ou de partido não terá condições de assumir qualquer posicionamento, e provavelmente deixará a mente em estado de dúvida e ceticismo muito mais deplorável que qualquer tendenciosidade de partido ou sectarista”. Esse tipo de questionamento podia ser posto de lado. Mais grave, porém, à medida que os Estados Unidos apresentavam cada vez mais as características de um Estado secular — o que era, *ab initio*, por definição —, e à medida que aceitava milhões de não protestantes (sobretudo católicos e judeus), era a associação, nas escolas, da edificação moral do caráter com rótulos especificamente protestantes. Aos poucos, e principalmente nas grandes cidades, a religião como tal foi empurrada para longe das escolas. Como escreveu o presbiteriano Samuel T. Spears: “o Estado, sendo democrático em sua Constituição — e, por conseguinte, não tendo religião à qual dê ou possa dar qualquer sanção legal

— não deve nem pode, exceto por inconsistência manifesta, introduzir o ensino religioso nem o irreligioso em um sistema de educação popular que ele autoriza, impõe e cujo sustento garante com os impostos cobrados de todas as pessoas em comum.” Algo, contudo, tinha de fornecer o mecanismo cultural por meio do qual milhões de imigrantes eram convertidos em americanos; e, acrescentou Spears, as escolas precisavam possuir alguma fundação espiritual. Assim, como o Estado não era cristão, mas republicano, então o republicanismo deveria constituí-la. A solução era elegante, visto que, com efeito, a doutrina republicana era baseada na ética protestante e em seu consenso moral, o que as escolas já ensinavam — os dois conceitos eram ou ficaram interligados. Dessa forma, o modo de vida americano começou a servir de credo funcional das escolas públicas, sendo gradualmente aceito como a filosofia oficial da educação estatal do país, posição que ocupa até hoje. Horace Mann Kallen, escrevendo na *Saturday Revue* (julho de 1951), sob o título *A Verdadeira Religião da Democracia*, resumiu a teoria: “para os comunicadores da fé democrática, é a religião *de* e *para* a religião. Por ser a religião das religiões, todas podem acompanhá-la livremente.” O argumento foi levado um pouco mais longe por J. Paul Williams, em *What Americans Believe and How they Worship* (*No que os americanos acreditam e como praticam seus cultos*, 1952):

Os norte-americanos passam a considerar o ideal democrático (...) como a Vontade de Deus, ou, se preferirem, da Natureza. (...) Eles têm de desenvolver a convicção de que a democracia é a própria Lei da Vida (...) os órgãos governamentais devem ensinar a ideia democrática como uma religião. (...) A responsabilidade primária pelo ensino da democracia pode ser atribuída à escola pública. (...) As igrejas lidam de modo eficaz com não mais que metade da população; o governo lida com a população inteira. (...) É um erro igualar a separação entre a Igreja e o Estado à separação entre religião e estado.

Foi com base nessas premissas, por mais imperfeita que possa ter sido a sua concretização, que as duas grandes religiões não protestantes dos Estados Unidos, os católicos e os judeus, foram, em alguma medida, protestantizados, de modo que os ideais e práticas políticos do país foram alinhados com uma forma de cristianismo de base abrangente. O processo já se encontrava em funcionamento mesmo no século XVII, começando a atingir a maturidade depois de 1800. Como diria Conrad Moehlman, em 1944 (em *School and Church, Escola e Igreja*): “a religião da maioria dos norte-americanos é a democracia.” Dessa maneira, a religião e o governo encontravam-se interligados — em vez de, como na Alta Idade Média, o Estado ser personalizado no rei pontifical, ungido em sua coroação de modo a possuir as características régias. O povo americano é ungido na infância, enchendo-se com a ética e a moralidade do cristianismo protestante padronizado, a fim de, como adultos e eleitores, poder governar sabiamente. As instituições eram diferentes, mas o pressuposto da interdependência dos mundos espiritual e secular era exatamente o mesmo.

O sistema só poderia funcionar mediante a satisfação de duas condições. A primeira era o que se poderia chamar de um alto nível de religiosidade no país. O entusiasmo religioso tem de ser realimentado continuamente, de forma a fazer a ideologia ética e moral parecer importante. Esse papel era cumprido pelo sistema de pluralidade de credos. Tendo abandonado as vantagens da unidade, os americanos tomaram a sensata medida de explorar as da diversidade — que provaram ser consideráveis. Foi a própria concorrência das religiões rivais nos EUA, funcionando por analogia com o sistema da livre concorrência econômica, que manteve as demandas da vida espiritual sempre diante dos olhos de todos. Ao passo que, alegava-se, a unidade conduzia ao cristianismo mecânico, à apatia e, em última instância, ao ateísmo, a concorrência religiosa originava um clima de renascimento permanente. Isso, até certo

ponto, era verdade, sobretudo ao longo da fronteira em expansão e nas áreas de povoamento no século XIX. O segundo Grande Despertar, iniciado na década de 1790, prosseguiu até as décadas intermediárias do novo século. Os metodistas e batistas geraram miríades de cultos e subcultos, e as reuniões ao ar livre (*camp meetings*) passaram a ser, durante décadas, a forma típica de experimento religioso norte-americano.

O clima, como se poderia esperar, era montanista, do século II — a reinterpretação das ideias centrais do cristianismo por uma multiplicidade de indivíduos exaltados, “falando línguas”. Um presbiteriano de Maryland, Barton Stone, que promoveu um grande encontro em Cane Ridge, Kentucky, em agosto de 1801, descreveu os atos dos “salvos”, que contavam com sua intensa aprovação, em detalhes. Assim, havia o “exercício da queda” — “o sujeito desse exercício, geralmente, com um grito penetrante, cai como um tronco no chão, terra ou lama, e parece morto (...)”. Em seguida, começavam as convulsões: “quando só a cabeça é atingida, é sacudida para a frente e para trás e de um lado para o outro, tão rápido que os traços do rosto não podem ser distinguidos. Quando todo o sistema é afetado, já vi a pessoa ficar no mesmo lugar e sacudir-se para a frente e para trás rapidamente, com a cabeça quase tocando o chão à sua frente e atrás de si.” O exercício do ladrido: “a pessoa atingida pelas convulsões, principalmente na cabeça, com frequência emite um grunhido ou ladrido, se preferir, em virtude da violência da convulsão.” O “exercício da dança” era “realmente celestial para os espectadores (...) o sorriso celestial brilhando no semblante do sujeito”. O “exercício do riso” era “uma gargalhada alta e vigorosa (...) não provocava riso em mais ninguém. O sujeito parecia extaticamente solene, e seu riso inspirava solenidade em santos e pecadores. É verdadeiramente indescritível”. Havia ainda um exercício de corrida, com o sujeito, ao que parecia, motivado pelo medo, e um exercício de canto, “não da boca ou do nariz, mas totalmente no peito, os sons emitidos dali — uma música que a tudo silenciava”.

Essas descrições evocam não somente a realidade de muitas seitas medievais e, na verdade, do século XVI, como também formas de entusiasmo religioso presentes na época de Tertuliano — promovidas pelo mesmo tipo de profeta, atraindo os mesmos tipos de pessoas, criticadas pelos mesmos tipos de puristas e por motivos análogos. Porém, é claro que, nos Estados Unidos, eles podiam manifestar-se, pela primeira vez na história, praticamente sem qualquer supervisão do Estado ou de uma Igreja estatal. A maioria dos cultos era derivada de troncos metodistas ou batistas; constituíam uma redescoberta espontânea de antigas formas de entusiasmo cristão. Alguns deles, porém, podiam remontar-se a uma origem longínqua. Desse modo, uma seita medieval francesa de convulsionários, que se tornara huguenote no século XVI e fora expulsa por Luís XIV depois de 1688, estabeleceu-se na Inglaterra; lá, seus seguidores rebatizaram-se como “quacres convulsionários”, sendo levados para os Estados Unidos, no século XVIII, pela filha visionária de um ferreiro de Manchester, Anne Lee Stanley. Aproveitaram o segundo Grande Despertar para fundar uma série de centros utópicos, diferenciados pela separação dos sexos e por sessões espiritualistas comunitárias — e continuaram com as convulsões, sob a forma de uma feroz dança grupal, derivada dos *camisards* ^[240] huguenotes.

Foram fundadas centenas dessas comunidades no século XIX. Como Emerson escreveu a Carlyle, ^[241] em 1840: “ficamos todos um pouco loucos aqui com inúmeros projetos de reforma social. Não há homem letrado que não ande com o esboço de uma nova comunidade no bolso do colete.” Um dos mais racionais era o de Brook Farm, em West Roxbury, fundado por um ministro unitarista de Boston, George Ripley. Contava com Nathaniel Hawthorne ^[242] em seu comitê agrícola, produzia livros, cerâmica e mobília e acabou indo à falência. Carlyle escreveu seu epitáfio descrevendo Ripley como “um ministro sociniano ^[243] que abandonou o púlpito para reformar o mundo cultivando cebolas”. Muitas seitas do centro e leste europeus estabeleceram-se com sucesso e prosperam ainda hoje. Outras mostraram-se

instáveis: o grupo pietista germânico, sob George Rapp, que se instalou em Harmony, Pensilvânia, em 1804, praticava a confissão auricular, opunha-se à procriação e ao casamento e conseguiu dogmatizar o fim de sua própria existência. A Comunidade de Oneida, do oeste do Estado de Nova York, que combinava socialismo e amor livre, ou “matrimônio complexo” — a procriação, diferenciada de outras “transações” sexuais, era decidida em comunidade, e as crianças criadas em um *kibutz* — prosperou fabricando armadilhas de aço, perdeu a fé e acabou tornando-se uma abastada corporação canadense, justificando, assim, os piores temores de Wesley.

Como ocorrera nos séculos I e II, alguns grupos de entusiastas abandonaram o perfil profético ou montanista e passaram a formas de gnosticismo, ou seja, afirmavam ter descoberto textos, sistemas de conhecimento ou códigos secretos que constituíam a chave da salvação. Como tal, tendiam a se separar do cristianismo, uma vez que substituíam a Revelação por seus próprios documentos arcanos. Por volta de 1827, por exemplo, Joseph Smith Junior recebeu do Anjo Moroni uma nova Bíblia, sob a forma de placas douradas com inscrições hieroglíficas em “egípcio reformado”, com um par de pedras-profetas, chamadas Urim e Turim, com as quais se podia lê-las. O Livro de Mórmon, na tradução de Smith, foi colocado à venda em 1830 — e, em seguida, o anjo levou embora as placas originais. Seu texto descreve, em quinhentas páginas, a história religiosa do povo pré-colombiano da América, que, originalmente, viera da Torre de Babel em barcas, sobrevivendo somente sob a forma de Mórmon e seu filho, Moroni, que enterrou as placas douradas em 384 d.C. O texto era claramente derivado da Bíblia King James, mas estava adaptado a algumas das realidades sociais da fronteira,^[244] e sua rejeição inicial, a importunação pelas autoridades e as dificuldades criadas por “homens perversos”, seguidas de um grande sucesso, logo conferiram ao movimento uma história verdadeiramente tribal. Smith foi providencialmente assassinado por uma turba em Illinois, em 1844, após o que Brigham Young

logrou liderar a seita, em um grande êxodo, para Salt Lake City, em 1847. Mesmo nesse estágio, o mormonismo já havia cruzado os mais remotos limites do cristianismo, mas fê-lo em um sentido mais óbvio quando Young introduziu a poligamia. Segundo a provisão controladora da Primeira Emenda, “o Congresso não pode promulgar nenhuma lei respeitante ao estabelecimento de religiões nem proibindo seu livre exercício (...)”, as seitas não se tornavam ilegais caso violassem o dogma cristão. Já a moral e costumes sociais cristãos eram uma outra história, e o mormonismo viveu em batalha com o Estado até renunciar à poligamia, em 1890. O gnosticismo, portanto, era perfeitamente aceitável dentro da sociedade cristã americana total e voluntária — desde que se curvasse à moralidade protestante.

Era dentro dessa condição que o catolicismo era tolerado. Não foi tanto forçado a se transformar, mas sim a desenvolver uma postura altamente defensiva — o que, até certo ponto, acabava dando no mesmo. Conquanto o cristianismo norte-americano fugisse da guerra religiosa, o frenesi da caça às bruxas revelou que não estava imune à infecção do fanatismo; houve ocasiões em que o desenvolvimento da literatura de horror protestante voltada contra os católicos esteve perto de acarretar um rompimento do consenso. É claro que, para muitos protestantes, diversas instituições católicas infringiam o consenso moral em seu espírito, mesmo não o desafiando no âmbito legal, como fizeram os polígamos mórmones. Um exemplo: os conventos, objetos de uma campanha do *Protestant Vindicator*, fundado em 1834. O ano seguinte viu a publicação, em Boston, de *Six Months in a Convent* (Seis Meses em um Convento), e, em 1836, de *Maria Monk's Awful Disclosures of the Hotel-Dieu Nunnery in Montreal* (As terríveis revelações de Maria Monk acerca do convento-hospital, em Montreal), escritas por um grupo de anticatólicos de Nova York. Em seguida, vieram *Further Disclosures* (Mais Revelações) e *The Escape of Sister Frances Patrick, Another Nun from the Hotel-Dieu Nunnery in Montreal* (A fuga da Irmã Frances

Patrick, outra freira do convento-hospital, em Montreal). A própria Maria Monk foi presa por bater carteiras em um bordel e morreu na prisão, em 1849; seu livro, porém, vendeu trezentas mil cópias até 1860, sendo apelidado de a *Cabana do Pai Tomás da ignorância*. (Foi reimpresso até 1960.) Um convento de ursulinas foi incendiado por uma multidão, em Boston, em 1834, e os responsáveis foram inocentados — os jurados protestantes acreditavam que os conventos católicos tinham masmorras subterrâneas para o assassinato e enterro de bebês ilegítimos.

Havia também temores disseminados de uma conspiração política e militar católica — os quais existiam, sob uma ou outra forma, desde a década de 1630, associados então a Carlos I. Na década de 1830, *Plea for the West (Apelo pelo Oeste)*, de Lyman Beecher, revelou um plano para tomar o Vale do Mississipi, com o imperador austríaco mancomunado com o Papa. Samuel Morse, o inventor do telégrafo, tornou a conspiração mais plausível ao sugerir que os reis e imperadores reacionários da Europa estavam promovendo deliberadamente a emigração católica para os Estados Unidos, como um prelúdio da invasão. (Morse não era particularmente protestante, mas, durante uma visita a Roma, fora ultrajado por um soldado papal, que arrancara seu chapéu quando ele deixou de tirá-lo perante uma procissão religiosa.) Com efeito, durante a década de 1850, a população dos EUA cresceu de 23,191 milhões para 31,443 milhões, quase cinquenta por cento, mais que um terço do aumento devido à imigração. Isso trouxe a questão dos católicos para a política, com a emergência do reservado Partido Americano (ultra) Protestante, cuja resposta a uma questão vital, “ignoro”, levou a seu nome popular, os “Ignorantes”. O partido tornou-se uma força nacional antes de se fundir ao Partido Republicano, em 1854; chamava a atenção o fato de que, enquanto o Partido Republicano identificava-se com a campanha pela abolição da escravatura, a hierarquia católica romana continuou sem se comprometer com o assunto, praticamente não tomando parte na cruzada.

O que nos traz para a segunda precondição necessária ao funcionamento do sistema político-religioso norte-americano. Como vimos, não havia problemas quanto ao nível de religiosidade. A segunda precondição, no entanto, era um nível de concordância quanto a determinados conceitos éticos e morais básicos, tal como interpretados nas instituições públicas. Foi aqui que o sistema se rompeu, pois o cristianismo americano não podia concordar com a escravidão. Entende-se por que S. Paulo evitava tratar do assunto diretamente: uma vez instituída a escravidão, as injunções religiosas tendem a se adequar às suas necessidades, não o contrário. Nos Estados Unidos, o dilema estivera presente desde o princípio, já que 1619 marcou o início tanto do governo representativo quanto do sistema escravista. Aos poucos, porém, ele se intensificara, uma vez que a identificação do cristianismo moral americano — sua indefinida religião nacional — com a democracia fez com que a escravidão viesse a parecer não só uma ofensa a Deus, mas também contra o país. Os argumentos de ordem política e religiosa reforçavam-se mutuamente.

Por outro lado, os proprietários de escravos do Sul não eram cristãos também? De fato, eram. Tinha havido um intenso movimento antiescravagista entre as igrejas, especialmente os batistas e quacres, na década de 1770; definhara porque as igrejas tinham chegado a um acordo com a prática sulista. Isso, porém, não afastou a religião da questão da escravatura; nem poderia. A postura doutrinária pode ser discutível, mas a posição moral — o que importava de fato — foi ficando cada vez mais clara para a maioria dos cristãos norte-americanos. A Guerra de Secessão pode ser descrita como o episódio religioso mais típico de toda a história dos EUA, pois suas raízes e causas não eram de cunho econômico nem político, mas religioso e moral. Foi um caso de um princípio moral testado à destruição — não do princípio, na verdade, mas dos que a ele se opunham. No processo, porém, o próprio cristianismo foi submetido a uma pressão quase intolerável.

O movimento que acabou destruindo a escravidão nos Estados Unidos foi religioso em uma série de diferentes sentidos. Refletiu um certo grau de extremismo por parte das seitas cristãs ianques. William Lloyd Garrison, um batista convertido ao ativismo pelos quacres, que fundou o *Boston Public Liberator and Journal of the Times*, escreveu, em seu primeiro número: “serei áspero como a verdade e imparcial como a justiça. Quanto a esse assunto, não pretendo pensar, falar ou escrever com moderação. (...)”. Os radicais nessa área tinham muitas ligações com o revivalismo, o que lhes proporcionava uma plataforma e um eleitorado em âmbito nacional. Além disso, a causa foi regada com o sangue dos mártires, sobretudo Elijah Lovejoy, assassinado em Illinois, em 1837, defendendo sua imprensa. (A imprensa tinha um significado simbólico especial nas mentes dos protestantes anglo-saxões desde o século XVI, estando associada à liberdade e à propaganda antipapista.) Por fim, havia a teologia da abolição, que, como se poderia esperar, era basicamente uma teologia moral. Em 1845, Edward Beecher publicou uma série de artigos sobre o que ele denominava de “pecado orgânico” da escravidão, investindo a causa abolicionista de toda uma série de conceitos evangélicos, em sua maioria de ordem ética. A teologia, mas também aqui de natureza moral, era o contexto da *Cabana do Pai Tomás*, que surgiu sete anos depois; Harriet Beecher Stowe era esposa de um professor de Antigo Testamento congregacionalista e, ela mesma, teóloga leiga. [245]

A defesa do Sul era sociológica, não doutrinária. Não obstante, havia pouca oposição interna à escravidão entre os cristãos brancos sulistas, e um notável cerramento das fileiras cristãs atrás do pregador negro Nat Turner levou à revolta de escravos da Virgínia de 1831, em que 57 brancos foram mortos. O revivalismo, que no Norte era usado para fortalecer o apoio maciço à abolição, foi posto a serviço da corrente oposta no Sul, onde era, para dizer o mínimo, mais poderoso. A Associação Batista da Carolina do Sul apresentou uma defesa bíblica da escravidão em 1822, e, em 1844, John

England, bispo de Charleston, preparou outra similar para os católicos brancos do Sul. Havia textos bíblicos padronizados sobre a inferioridade dos negros, a aceitação patriarcal e mosaica da servidão e, é claro, a citação paulina da obediência ao senhor. Os dois lados podiam atirar textos um contra o outro, e era o que faziam. Com efeito, o revivalismo, assim como o movimento evangélico de maneira geral, foi manipulado por extremistas dos dois lados. Naturalmente, seria possível argumentar que a questão da escravidão poderia ter cindido o movimento cristão com a mesma facilidade no primeiro século d.C., caso não tivesse sido contornada por Paulo; o raciocínio poderia seguir alegando que as evasões do apóstolo possibilitaram que o problema continuasse sem solução no século XIX. A resposta, porém, é que a maior parte da opinião e da doutrina cristãs era antiescravista há mais de um milênio; o cristianismo era a única grande religião que sempre considerou meritória a redução, senão a eliminação total, da escravatura; não seria possível criar, de boa-fé, uma justificativa da escravidão a partir das Escrituras cristãs. O fato de os sulistas de uma variedade de igrejas cristãs, na segunda metade do século XIX, mostrarem-se prontos a fazê-lo desonrava a fé de forma chocante e patente.

O que se sucedeu quando a guerra estourou foi ainda pior. Os presbiterianos do Norte e do Sul tentaram manter a unidade suprimindo toda e qualquer discussão do problema, mas acabaram dividindo-se. O mesmo ocorreu com os metodistas. (Em 1843, 1.200 clérigos metodistas eram donos de escravos, e 25 mil membros da Igreja possuíam, juntos, mais de duzentos mil.) Com batistas também. Os congregacionalistas, em virtude de sua estrutura atomizada, continuaram, teoricamente, unidos, mas, na verdade, encontravam-se tão divididos como os demais. Somente os luteranos, episcopalianos e católicos lograram evitar debates e votações públicos, mas, ao que tudo indica, eram absolutamente antagônicos quanto a essa questão proeminente de princípio cristão. O paralelo, aqui, não era exatamente com as guerras religiosas, mas com os cismas papais e contendidas

entre pontificado e o império da Idade Média, com os dois lados agindo com base exatamente nas mesmas premissas e usando os mesmos textos acordados, mas chegando a veredictos diametralmente opostos e asseverados de forma dogmática.

Tendo cindido, as igrejas prontamente foram à guerra em campos opostos, exatamente como os bispos feudais. Leonidas Polk, bispo da Louisiana, alistou-se de imediato no exército confederado, como major-general: “é pela liberdade constitucional, que nos parece ter fugido em busca de abrigo, é por nossos lares e altares que nós lutamos.” Thomas March, bispo de Rhode Island, disse à milícia do outro lado: “é uma causa santa e justa essa, em que vocês se alistam (...) Deus está conosco (...) o Senhor dos Exércitos está do nosso lado.” A Igreja Presbiteriana do Sul decidiu, em 1864: “não hesitamos em afirmar que é a missão específica da Igreja do Sul conservar a instituição da escravidão, fazendo dela uma bênção tanto para o senhor quanto para o escravo.” (Ela também justificou a separação da Igreja do Norte alegando que, de outro modo, “a política iria imiscuir-se em nossos tribunais eclesiásticos”.) O dogma de que a escravidão era inerentemente pecaminosa era “sem relação com as Escrituras e fanática (...) uma das mais perniciosas heresias dos tempos modernos”.

A julgar pelos muitos milhares de sermões e orações elaborados especialmente para esse fim que sobreviveram, os ministros contavam entre os mais fanáticos dos dois lados. As igrejas desempenharam um papel fundamental na divisão do país, e provavelmente é verdade que foram as cisões nas igrejas que acabaram tornando inevitável a ruptura final da nação. No Norte, essa acusação em geral era aceita de bom grado. Um metodista do norte, Granville Moody, disse, em 1861: “somos acusados de ter causado a atual querela. Creio ser verdade que a tenhamos de fato ocasionado, e nela me glorifico, pois é uma grinalda de glória em nossas fronteiras.” Os clérigos sulistas não se ufanavam da mesma forma, mas é verdade que todos os diversos elementos no Sul empenharam-se ao máximo para possibilitar um

estado de espírito secessionista. Os dois lados gabavam-se de ter promovido vastos números de “conversões” entre suas tropas e um enorme recrudescimento da frequência à igreja e da devoção em decorrência da guerra; e os clérigos do Sul foram, em grande parte, responsáveis pelo prolongamento das lutas inúteis. Assim, o cristianismo, dos dois lados, contribuiu para o saldo de um milhão de baixas e seiscentos mil mortos.

As interpretações clericais das lições da guerra foram igualmente dogmáticas e contraditórias. Robert Lewis Dabney, teólogo presbiteriano do Sul, culpou a “malícia calculada” dos presbiterianos do Norte, e clamou a Deus por uma “providência retaliativa” que arruinasse o Norte. Para Henry Ward Beecher,^[246] os líderes sulistas deveriam “ser atirados para o alto e mergulhados para baixo para sempre, em uma desforra sem fim”. O teólogo Theodore Thornton Munger, de New Haven, declarou que a Confederação se havia “aliado ao Inferno”; o Sul, agora, estava sofrendo “por seus pecados”, o que era uma questão de “lógica divina” — o Norte sendo o “instrumento de sacrifício”. Em sua opinião, as malfadadas hesitações do general McClellan^[247] foram um exemplo da astúcia oculta de Deus, uma vez que impossibilitaram uma rápida vitória do Norte e, assim, garantiram que o Sul recebesse uma punição muito pior no fim. Esse tipo de raciocínio, porém, não passava de palavrório de teólogo, o tipo de jogo com que S. Jerônimo se alegrava em seu monastério em Jerusalém. As pessoas mais inteligentes tendiam a ver a guerra como um processo de purgação nacional, ou, com mais otimismo, como uma preparação, por meio da autorredenção, para o futuro papel dos Estados Unidos no avanço da liberdade mundial. Em seu segundo discurso de posse,^[248] o batista Abraham Lincoln tentou racionalizar os desígnios de Deus. Os Estados Unidos eram “o povo quase escolhido”; a guerra era parte dos planos divinos, um grande teste da nação por meio de um ordálio de sangue, mostrando o caminho para a caridade e, portanto, para o renascimento. Cristãos menos sofisticados não queriam racionalizar, mas gratificar seus sentimentos. Alguns clérigos do Norte

clamavam pela destruição dos ramos sulistas dissidentes. O *Independent*, um influente jornal eclesiástico, publicou, em 1865: “a igreja apóstata está enterrada sob um fluxo de ira divina; seus dogmas hediondos brilham sobre seus semblantes como demônios flamejantes; todo o mundo está horrorizado com sua perversidade e ruína. A igreja do Norte contempla sua missão.”

Na verdade, nada aconteceu. Como na Idade Média, após a emergência da paz, os prelados rivais voltaram a se unir, contanto que fossem brancos. Os batistas, metodistas, presbiterianos e luteranos do Sul continuavam proclamando sua fidelidade à causa perdida, mas, sob outros aspectos, retomaram as demais atitudes cristãs. Os escravos libertados constituíram suas próprias igrejas, sobretudo batistas e metodistas — que floresceram, abarcando mais de um terço da população negra até 1900. O fato de os ministros brancos batistas e metodistas terem pregado a favor da escravidão até recentemente (e ainda a defenderem, *sotto voce*) parece não ter feito diferença para os batistas e metodistas negros, desde que estes pudessem conduzir suas próprias igrejas. Em um sentido mais amplo, seita nenhuma parece tampouco ter sofrido com o fato de seu clero e seus membros terem se dividido entre os dois lados ou, em termos institucionais, de ter se esquivado do problema. O que inevitavelmente foi lesado, ou ao menos desafiado, foi a identidade entre os objetivos políticos do país e suas crenças religiosas. Pela primeira vez, começaram a faltar aos Estados Unidos o elemento pascaliano em sua filosofia cristã e sua teodiceia.

Não obstante, a maioria dos cristãos norte-americanos passou a ver a Guerra de Secessão não como uma derrota cristã, em que a impotência ou as contradições da fé haviam sido expostas, mas como uma vitória americana-cristã, em que a doutrina igualitária cristã fora vindicada em triunfo contra renegados e apóstatas. Essa perspectiva adaptava-se perfeitamente a uma visão de mundo que acreditava que as raças anglo-saxãs elevariam os milhões de ignorantes que grassavam nas trevas, trazendo-os, graças a uma

“providência benigna”, para o círculo iluminado da verdade cristã; desse modo, a missão universalista de Cristo seria concluída em triunfo. Assim, na década de 1860, os Estados Unidos, junto com a Inglaterra, encontravam-se na linha de frente de um gigantesco esforço missionário cuja meta era nada menos que a evangelização do globo.

É preciso reconhecer que as potências protestantes, e o protestantismo de uma maneira geral, levaram muito tempo para assumir essa postura. Até princípios do século XIX, o protestantismo não pode ser considerado um credo missionário. É verdade que foram feitos alguns ensaios. Em 1622, os holandeses instituíram um seminário em Leyden, a fim de treinar missionários para o trabalho nas Índias Orientais e no Ceilão. O principal objetivo, porém, vinculado à penetração econômica e política, era combater as tentativas portuguesas e espanholas de catolicizar as ilhas — e, quando o poder católico entrou em decadência, os esforços holandeses também cederam; no século XVIII, os holandeses afirmavam ter feito muitos conversos, mas menos de um em cada dez deles era admitido à comunhão e, em 1776, apenas 22 ministros (cinco dos quais falavam um idioma local) cuidavam de todas as Índias Orientais.

Os ingleses eram ainda menos vigorosos no Oriente. Em todo o século XVII, há registro de somente um caso de batismo anglicano na Índia, muito embora os ingleses lá se encontrassem em atividade desde 1600 — e este foi um menino bengali trazido para Londres em 1616, para quem Jaime I escolheu o nome de Peter Pope. Na verdade, até 1662 os anglicanos não tinham um serviço para batismo de adultos. Os puritanos sim, e, em 1648, uma Câmara dos Comuns calvinista registrara: “os Comuns da Inglaterra decidiram em parlamento, tendo recebido ciência de que os pagãos da Nova Inglaterra estão começando a invocar o nome do Senhor, inclinar-se a auxiliar nessa obra.” O presbiteriano John Elliot, seguindo a prática dos frades católicos, aprendeu o idioma iroquês e fundou “aldeias de oração”; em 1671, havia reunido 3.600 nativos cristãos em 14 povoados. Essas tentativas,

porém, e similares, foram arruinadas pelas guerras contra os índios e as querelas anglo-francesas, e hoje nenhum dos índios sobreviventes é sequer capaz de ler a Bíblia de Elliot em moicano. A Sociedade Anglicana para a Propagação do Evangelho no Estrangeiro (*Anglican Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts*), fundada em 1701, afirmava que sua atividade “deve sobretudo dizer respeito à conversão de pagãos e infiéis”, mas, na verdade, a maioria de seus missionários trabalhava entre as comunidades de colonos ingleses, tanto na Nova Inglaterra quanto nas Índias Ocidentais. Com efeito, as colônias e as missões protestantes eram mutuamente exclusivas, na verdade, ou pelo menos incompatíveis, pois, onde os europeus consideravam possível em termos climáticos e econômicos estabelecer-se em grande número, os nativos eram expulsos ou exterminados. (Isso acontecia também nas áreas católicas: por exemplo, os povoamentos franceses no Canadá e os espanhóis na Argentina.)

A primeira obra missionária protestante sofisticada foi um produto do pietismo germânico de finais do século XVII. Em 1706, o luterano Frederico IV, da Dinamarca, deu início a uma missão cuidadosamente organizada, mas em pequena escala, na ocupação dinamarquesa de Tranquebar, na costa de Coromandel, sudeste indiano. Empregou dois pastores da Alemanha, Bartholomaes Ziegenbalg e Heinrich Plutschau, que basearam seu trabalho metodicamente em uma série de premissas que se tornaram padrão. A igreja missionária tem de ser acompanhada por uma escola missionária (e, mais tarde, um hospital ou clínica). O evangelho (e, preferivelmente, a Bíblia na íntegra) tem de ser traduzido. Os missionários têm de possuir um conhecimento acurado da mentalidade e do idioma nativos. Deve-se realizar a conversão de indivíduos, não grupos. Além disso, é preciso treinar missionários e ministros nativos o mais rápido possível. Os dois últimos desses princípios acenderam uma polêmica do tipo que já havia confundido os jesuítas. Os primeiros cristãos haviam feito conversões individuais, em parte por não contarem com o apoio de nenhum poder estatal. Na Alta

Idade Média, os missionários haviam trabalhado por meio de reis e líderes tribais; os germânicos e eslavos tinham se tornado cristãos em unidades sociais inteiras — às vezes, de fato, a ferro e a fogo. Os dois métodos tinham funcionado. Na Índia, podia-se argumentar que só a conversão pessoal permitiria ao neófito adulto compreender o verdadeiro sentido da mensagem cristã, bem como os privilégios e responsabilidades que estava recebendo. Por outro lado, assim ele era afastado de seu grupo social — daí a prática de transplantar os conversos e reuni-los em novos povoados, método empregado em todo o mundo, com variações, tanto por católicos quanto por protestantes. Outros eram de opinião que era muito melhor trabalhar em uma comunidade inteira, reunindo todos no momento oportuno, sem prejudicar a estrutura social. O cristianismo, então, seria totalmente integrado ao modo de vida nativo. Contra esse argumento, instava-se que todo o objetivo do cristianismo era transformar o modo de vida. Como uma nova religião ou culto, era inevitável que implicasse a adoção de novas normas culturais e sociais. Era isso que significava a expressão de Paulo, tornar-se um “homem novo”. A poligamia foi um exemplo ilustrativo. A imposição da monogamia cristã importou uma mudança gigantesca e indesejada na estrutura social. Era inevitável que assim fosse, porém, a menos que se propusesse seriamente ao cristianismo aceitar a poligamia. Se a poligamia fosse admissível, por que não o canibalismo?

A questão permaneceu sem resposta durante todo o período — ou seja, até o fim do século XIX — em que as conversões coletivas eram possíveis, ao menos em determinadas áreas. O mesmo valia para o problema do clero nativo. Como ocorrera com as missões católicas, os protestantes dividiram-se, geralmente do mesmo modo. As autoridades nacionais e seculares, bem como as hierarquias, sentiam-se menos ávidas por treinar e promover nativos que os homens que trabalhavam no local. O clero nativo era considerado incompatível com o domínio colonial e com a ortodoxia doutrinária. Alguns dos verdadeiros missionários eram muito mais

propensos a fazer experiências. Um dos primeiros batistas na Índia, William Carey, escreveu, em 1805, que seu principal objetivo era “formar nossos irmãos nativos de modo a serem úteis, fomentando todo tipo de gênio e acalentando neles todos os dons e graças; sob esse aspecto, dificilmente podemos incorrer em excessiva prodigalidade em nossa atenção ao seu aprimoramento. É somente por meio dos pregadores nativos que podemos esperar a difusão universal do evangelho por esse continente imenso”. Mais uma vez, um dos pioneiros protestantes no leste da África, Lewis Krapf, do Seminário de Basileia, que trabalhou para a Sociedade Missionária Cristã (*Christian Missionary Society*) na década de 1830, acreditava que o treinamento de clérigos negros acarretaria uma mudança qualitativa. “Quando a cor da pele de um homem deixar de excluí-lo do ofício de um evangelista, o tráfico de escravos terá sofrido seu golpe de misericórdia. Um bispo e um clero negros na igreja protestante talvez logo tornem-se uma necessidade para a civilização da África.” Mas ele era também contra o colonialismo: “vamos banir a ideia de que a Europa tem de espalhar suas asas protetoras sobre o leste africano, se desejamos que a obra missionária prospere nessa terra de trevas. A Europa, sem dúvida, iria tirar muito do que é daninho e obstrutivo do caminho do trabalho missionário, mas provavelmente também se colocaria em seu caminho de outros tantos modos, criando talvez obstáculos maiores.” Pode-se obter exemplos de opiniões semelhantes em todos os territórios de missionários.

As próprias missões estavam divididas. A maioria dos missionários mais capazes e sensíveis incluía-se entre os que, como Carey e Krapf, identificavam-se com os nativos e davam alta prioridade à criação de um clero e Igreja independentes. Estes, porém, constituíam apenas uma minoria dos que trabalhavam no campo. A maior parte dos que viviam entre os nativos, tanto na Índia quanto na África, ficavam mais assombrados com sua ignorância que com suas potencialidades. Enquanto os Atos dos Apóstolos, por exemplo, chamam atenção para a perversidade dos gentios, mas nunca

fazem referência a uma inferioridade cultural e econômica de um gênero capaz de dificultar a recepção do cristianismo ou a emergência de cristãos plenos, os evangelistas europeus tendiam a se sentir confrontados com um outro tipo — inferior — de seres. O Novo Testamento parecia não lhes fornecer nenhuma orientação a esse respeito. Charles Grant, que não pode ser acusado com justiça de preconceito contra raças não europeias, que foi um dos principais organizadores da campanha antiescravista e era ardoroso defensor das missões, desenvolveu um ponto de vista muito pessimista durante os muitos anos que passou na Índia. Escrevendo em 1797, apenas oito anos antes de Carey, ele admitiu que “não podemos evitar reconhecer nos povos do Indostão uma raça humana lamentavelmente degenerada e restrita; que não detém mais que um frágil senso de obrigação moral; obstinada, porém, em seu desprezo pelo que sabe ser o certo, governada por paixões malignas e licenciosas, exemplificando com clareza os efeitos produzidos na sociedade por uma grande e generalizada corrupção das maneiras, e afundada na miséria por seus vícios”. Sente-se, aqui, uma confusão quase que total entre a “inferioridade” econômica, a cultural e a moral. Isso era muito comum. Os missionários não eram antropólogos nem sociólogos; para eles era extremamente difícil pensar em termos de escalas relativas de valores morais. Não viam as ideias de certo e errado do cristianismo europeu como indicadores de uma determinada cultura e sociedade, mas como algo absoluto, derivado da revelação divina. A consciência de um homem era uma espécie de linha direta com a Divindade. Todos a possuíam. O batista George Grenfell escreveu, a respeito do Congo: “as principais características do povo holobo parecem ser o alcoolismo, a imoralidade e a crueldade, das quais o vício deriva atos quase que por demais temíveis para descrever. A ouvir falar deles, qualquer um que aqui viva quase sente vontade de chamá-los de horrendos brutos desprezíveis, em vez de pobres pagãos miseráveis. A luz de suas consciências deve condená-los na maioria dos seus pecados.” Outro missionário, Holman Bentley,

comentou, a respeito do canibalismo: “esses filhos do Pai Celestial caíram até profundezas tão terríveis que se tornaram filhos do demônio. (...) É assim que vivem à sua luz! Repetimos que, se a luz neles é escuridão, como são grandes essas trevas!”

Com efeito, era difícil para missionários com tais sentimentos — que constituíam, de longe, a maioria —, visualizar os nativos como cristãos plenos. Eram considerados próximos do cristianismo na medida em que conseguiam imitar os modos de comportamento europeus. Assim, os missionários viram-se exportando não tanto o cristianismo, mas a cultura europeia ou ocidental — inclusive, é claro, sua cultura moral. A ideia do cristianismo como uma série de matrizes, passível de aplicação a todas as sociedades, e, de fato, a todos os indivíduos, tendia a ser mitigada no pacote cultural. Quando se tratava de selecionar conversos nativos para serem treinados como clérigos — e muito poucos missionários objetavam à ideia em princípio —, tendia-se a escolher os mais europeizados. Naturalmente, a influência que exerciam entre os não convertidos diminuía *pari passu* com seu afastamento das normas nativas; eram, não injustamente, vistos como imitações pobres dos missionários europeus. Assim, as experiências no treinamento de nativos para o clero tendiam a ser classificadas como fracassos, ou como incapazes de justificar o volume de transtornos e controvérsia que envolviam.

Vale a pena fazer uma digressão sobre esses problemas porque é importante perceber que os métodos adotados pelos primeiros missionários alemães na Índia, embora tenham se tornado o padrão, continuaram constituindo motivo de polêmica. Os missionários divergiam muito entre si, por vezes de modo violento, quanto a praticamente todas as questões. Não havia algo como uma “atitude” missionária, e, na verdade, é arriscado fazer generalizações acerca da história das missões. Tudo o que se pode fazer é procurar assinalar alguns aspectos proeminentes. É claro que os esforços missionários tendiam a refletir o nível de comprometimento e entusiasmo

religioso no Ocidente cristão. As missões católicas sem dúvida decaíram após o Tratado de Vestfália e o fim das guerras religiosas. Ao longo do século XVIII, praticamente deixaram de existir na maioria dos lugares, sobretudo depois que a dissolução dos jesuítas acarretou a retirada forçada de mais de três mil dos melhores trabalhadores de campo, e, de longe, a mais eficiente organização internacional. No século XVIII, pois, os protestantes foram deixados virtualmente sozinhos. Demoraram a tirar proveito de suas oportunidades. Também nos países protestantes, a chama da fé estava baixa. Os mercenários alemães não foram somente os primeiros na Índia; durante muito tempo, foram os únicos. As classes britânicas mais altas e a igreja anglicana custaram muito a endossar o trabalho missionário. A Companhia das Índias Orientais não desejava nenhum missionário, e só aprovou clérigos para ministrar para a comunidade europeia. O mais célebre dos missionários do sul da Índia, Christian Friedrich Schwartz, que lá serviu por 48 anos (até 1798), era não só alemão como nem mesmo fora ordenado de modo válido pelos padrões anglicanos. Um oficial britânico escreveu, a seu respeito, que “o conhecimento e integridade desse missionário irrepreensível recuperaram o caráter dos europeus das atribuições de depravação geral”. Porém, essa era a opinião de um entusiasta. O sistema britânico não desejava essas pessoas. O primeiro bispo anglicano enviado à Índia, Thomas Fanshawe Middleton, consagrado bispo de Calcutá em 1814, não sabia o que fazer com esses missionários, em sua maioria alemães: “é preciso licenciá-los ou silenciá-los.”

Com efeito, os primeiros tentames missionários ingleses nada tinham a ver com governo, autoridade oficial, a classe dominante da igreja anglicana. Eram, em essência, empresas dissidentes da baixa classe média. A primeira sociedade missionária moderna, de 1792, era batista, e foi seguida pela amplamente congregacionalista Sociedade Missionária de Londres (*London Missionary Society*), em 1795. Essas pessoas de fato tinham missionários trabalhando em campo. Carey, por exemplo, era um sapateiro de

Northampton, filho de um tecelão; seu companheiro na Índia, William Ward, era tipógrafo. Esses homens não necessariamente eram ignorantes. Carey, autodidata, falava latim, hebraico, grego e holandês, e elaborou uma gramática do sânscrito de mil páginas; seu panfleto de 1792, *Investigação da Obrigação dos Cristãos de Usar Meios de Converter os Pagãos*, foi o mais influente de todos os manifestos no sentido de lançar um movimento missionário de grande escala. Além disso, seu amigo tipógrafo, Ward, escreveu um livro a respeito das *Maneiras e Costumes dos Hindus*; juntos, fundaram o Serempore College para a Instrução de Asiáticos, Cristãos e Outros Jovens em Literatura Oriental e Ciência Europeia. Mas, por via de regra, o que os movia era mais o simples entusiasmo pela leitura da Bíblia que qualquer conhecimento dos povos e territórios envolvidos. A primeira missão ao Pacífico, enviada pelos congregacionalistas no navio *Duff* ao Taiti, em 1796, consistia em quatro ministros, seis carpinteiros, dois sapateiros, dois pedreiros, dois tecelões, dois alfaiates, um comerciante, um seleiro, um servo, um jardineiro, um cirurgião, um ferreiro, um tanoeiro, um açougueiro, um fabricante de algodão, um chapeleiro, um comerciante de tecidos e um marceneiro. Essa composição de classes e ocupações era típica. Muito poucos dos primeiros missionários tinham qualificações educacionais. A tentativa era sincera mas simplória, e, com frequência, errava totalmente o alvo. O que faltava ao protestantismo era uma organização de elite como os jesuítas, capaz de desenvolver uma compreensão profunda da estrutura sociocultural do território da missão, apelar para seus líderes intelectuais e argumentar dentro dos pressupostos nativos, não dos europeus.

A partir da década de 1780, uma parcela das classes superiores da Inglaterra começou a se interessar pelas responsabilidades globais do cristianismo britânico, mas concentrou-se quase que exclusivamente, a princípio, no comércio de escravos; em outras palavras, seu foco era mais no vício inglês que nas demandas espirituais dos pagãos negros. De certo

modo, era natural. Na década de 1780, o comércio negreiro tornara-se uma imensa indústria na Inglaterra. Em quatro séculos, o comércio europeu de escravos tirou mais de dez milhões de negros da África, mais de sessenta por cento deles entre 1721 e 1820. Alguns foram para o Oriente. A Companhia das Índias Orientais tinha alguns escravos, mas deixou o negócio em 1762. A essa altura, o comércio tornara-se basicamente transatlântico, embarcando uma média de sessenta mil por ano, sendo a América portuguesa o principal mercado, seguida das Índias Ocidentais e dos Estados Unidos. O comércio era dividido entre os franceses, ingleses e portugueses, com a Inglaterra detendo metade. A partir de 1792, os franceses saíram, e os ingleses assumiram sua parte, fazendo de 1798, por exemplo, um ano recorde, com 160 navios negreiros britânicos em operação, em sua maioria de Liverpool. O tráfico era um dos maiores setores da economia britânica, e decerto o mais lucrativo. Na Inglaterra, 18 mil pessoas eram empregadas só manufaturando bens para pagar pelos escravos na África; só esse comércio constituiu 4,4 por cento das exportações inglesas na década de 1790. O comércio, tradicionalmente, fora tolerado pelos clérigos anglicanos. Chegava a ser defendido até por alguns missionários. Um dos fundadores da Sociedade para a Propagação do Evangelho na Nova Inglaterra (*Society for the Propagation of the Gospel in New England*), Thomas Thompson, que trabalhara entre os negros em Nova Jérsei e, em seguida, passara quatro anos na Guiné, “para fazer uma tentativa com os nativos”, escreveu *The African Trade for Negro Slaves shown to be Consistent with the Principles of Humanity and the Laws of Revealed Religion* (*Demonstração da Consistência do Comércio Africano de Escravos Negros com os Princípios da Humanidade e as Leis da Religião Revelada*), apresentando o tipo de raciocínio utilizado pelos cristãos dos Estados sulistas nas décadas de 1840 e 50. Com efeito, a própria Sociedade para Propagação do Evangelho possuía escravos em Barbados.

De todas as seitas cristãs, os quacres foram os primeiros a adotar a opinião de que a escravatura era intrinsecamente errada, sob qualquer circunstância. De fato, em 1780, forçaram a legislatura da Pensilvânia a declarar ilegal a escravidão no estado. Já era ilegal na Inglaterra desde 1772, quando lorde Mansfield vetou-a não com base em leis religiosas, mas no direito consuetudinário.^[249] Daí por diante, deu-se uma grande mudança da opinião cristã inglesa, à medida que todos os grupos cristãos eram forçados a se posicionar. O movimento coincidiu com o primeiro desabrochar pleno do evangelismo da classe mais alta e com a ascensão de William Wilberforce à liderança desse movimento, fazendo do fim do tráfico de escravos o principal objetivo de seu entusiasmo. Sem essa conjunção de fatores, a escravidão sem dúvida teria persistido por muito mais tempo. Naquelas circunstâncias, a Inglaterra tornou o comércio ilegal em 1807, e, em 1824, o tráfico foi legalmente classificado ao lado da pirataria, sendo passível de pena capital; nove anos depois, a escravidão foi proibida nos territórios britânicos. A preocupação com a escravidão e com o comércio de escravos explica por que os cristãos ingleses de classe alta demoraram a se engajar em empreendimentos missionários. Mas é claro que ambos estavam intimamente ligados, sobretudo na África. Enquanto a escravatura prosseguisse, seria muito difícil, na prática, para os missionários penetrarem no interior da África. Mas, uma vez proibida — com a Marinha Britânica, cônsules e outros agentes e órgãos instruídos a fazer valer a lei —, os missionários ganharam um impulso poderoso de uma força secular ubíqua. Pela primeira vez, de fato, o império britânico dava apoio prático, ainda que indireto, à empresa missionária.

Essa grande mudança coincidiu com o desenvolvimento de sociedades missionárias não somente como um gigantesco movimento de classe média, mas como um fenômeno protestante global. A Sociedade Missionária da Igreja Anglicana (*Anglican Church Missionary Society*) foi constituída em 1799; a Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira (*British and Foreign Bible*

Society, anglicana e da Igreja Livre da Escócia), em 1804; a Junta Americana de Comissários para Missões no Estrangeiro (*American Board of Commissioners for Foreign Missions*, basicamente congregacionalista), em 1810; a Junta Missionária Batista Americana (*American Baptist Missionary Board*), em 1814; a Sociedade Berlinense (*Berlin Society*), em 1824; a Missão da Basileia (*Basle Mission*), em 1815; além dessas, instituíram-se juntas para missão na Dinamarca (1821), França (1822), Suécia (1835) e Noruega (1842). Essas sociedades situavam-se na primeira onda evangélica, a ser seguida por uma segunda, muito maior, que, na década de 1850, viria do outro lado do Atlântico. Os Estados Unidos começaram a assumir a liderança do entusiasmo missionário, sobretudo no Extremo Oriente. Pela primeira vez, foram enviadas mulheres como missionárias, as quais acabaram superando os homens em número; e, também pela primeira vez, as missões começaram a prestar serviços médicos e educacionais regulares, e, assim, a ser associadas à ideia secular, então em desenvolvimento, de que o branco mantinha as colônias em uma espécie de fideicomisso.

Era inevitável, pois, que a atividade missionária de grande escala se envolvesse com o colonialismo e o comércio. Aos olhos asiáticos e africanos, os três estavam inextrincavelmente ligados. Ao longo do século, os intelectuais indianos, por exemplo, começaram a ver o cristianismo como nada além de um epifenômeno da expansão política e comercial do Ocidente. Os ocidentais tinham outra perspectiva. Grant, em *Observations on the State of Society among the Asiatic Subjects of Great Britain* (*Observações sobre o Estado da Sociedade entre os Súditos Asiáticos da Grã-Bretanha*, 1797), observou:

Esses territórios distantes (...) nos foram entregues não somente para que deles pudéssemos extrair um lucro anual, mas para podermos disseminar, entre seus habitantes, (...) a luz e a influência benigna da verdade, a bênção da sociedade bem regulada, os aprimoramentos e confortos da

indústria ativa. (...) Em cada passo progressivo dessa obra, serviremos também ao desígnio original com que visitamos a Índia, aquele que tão caro é para este país — a extensão de nosso comércio.

Esse ponto foi colocado de forma ainda mais crua por Holman Bentley: “assim, com a abertura da África, Manchester pode ganhar coragem; não somente há mais milhares para vestirem seus tecidos, como milhares mais para serem neles enterrados.” Entretanto, também aqui o pensamento ocidental não era unânime, nem mesmo muito seguro de si. Oficialmente, o império britânico, por exemplo, não era uma organização praticante do proselitismo. A proclamação que substituiu a Companhia das Índias Orientais pelo governo britânico direto começava da seguinte forma: “baseando-nos firmemente na verdade do cristianismo, e reconhecendo com gratidão os confortos da religião, repudiamos porém o direito e o dever de impor nossas convicções a qualquer um de nossos súditos (...)” Só depois de muito debate chegou-se a um acordo quanto a esses prolegômenos. A provisão de 1854 da ajuda estatal às escolas indianas, da qual beneficiaram-se sobretudo os estabelecimentos missionários, foi defendida, com notável ambivalência, por *sir* Charles Wood, primeiro visconde de Halifax, com a justificativa de que “fortalecerá nosso império. Contudo (...) mesmo que o resultado seja a perda desse império, parece-me que este país ocupará uma posição muito melhor e mais altaneira na história do mundo, se, por nossa ação, estabelecer-se um império civilizado e cristão na Índia, do que se continuarmos a dominar um povo rebaixado pela ignorância e degradado pela superstição”.

Por vezes é extremamente difícil para o historiador, em sua tentativa de vasculhar uma mente do século XIX, determinar qual a importância exata do impulso cristão, em meio a tantos outros. David Livingstone,^[250] por exemplo, era, essencialmente, um evangelista cristão, um imperialista — ou um egoísta? É possível defender as três possibilidades. (Seu sogro, Robert

Moffat, também era intrigante: em 1857, concluiu o imenso trabalho de traduzir a Bíblia para o tsuana, mas parece não ter nenhum interesse pelo contexto africano, acreditando erroneamente, por exemplo, que os bechuanos não tinham uma palavra que designasse Deus.)[251] A motivação inicial de Livingstone era de natureza quase totalmente espiritual: “poderia o amor de Cristo deixar de levar o missionário aonde o comércio de escravos leva o traficante?” Sua vida pode ser compreendida, de forma bastante plausível, como um sacrifício. No entanto, depois de ganhar fama, Livingstone trocou a Sociedade Missionária de Londres por um consulado no leste africano, com o governo apoiando sua empresa com cinco mil libras. Suas palavras para a Universidade de Cambridge, em 1857, foram: “rogo que dirijam sua atenção para a África. Sei que, dentro de alguns anos, ficarei isolado naquele país, que agora está aberto. Não deixem que volte a ser fechado! Volto à África para procurar abrir um caminho para o comércio e o cristianismo. Continuem o trabalho que comecei. Deixo-o com vocês” — e encerrou o discurso com um grito. De novo, no ano seguinte, escreveu ao professor Sedgwick:

Que você possa ter uma ideia clara de meus objetivos, posso dizer que há mais neles do que aparenta. Não são meramente exploratórios, pois vou com a intenção de beneficiar tanto os africanos quanto meus próprios compatriotas. Levo um geólogo prático de mineração, para contar-nos sobre os recursos minerais do país, um botânico econômico, para apresentar um relatório completo das produções vegetais, um artista para transmitir o cenário, um oficial naval para avaliar a capacidade das comunicações fluviais e um agente moral para lançar as bases cristãs de qualquer trabalho posterior. Todo esse aparato tinha por objetivo ostensivo o desenvolvimento do comércio africano e a promoção da civilização; mas o que não posso contar a ninguém que não você, em quem confio, é que

espero que o resultado seja uma colônia britânica nos saudáveis planaltos da África Central! (...) Contei-o somente ao duque de Argyll.

Em alguns casos, os missionários encaravam o colonialismo (e o comércio) com aberta hostilidade. A Nova Zelândia, onde os missionários penetraram pela primeira vez em 1814, era um campo de batalha entre a Igreja, que desejava criar um Estado cristão maori independente e autossustentável — como os jesuítas, no Japão —, e os interesses da colonização, que via no país uma área ideal para a instalação de europeus. Darwin, que lá esteve em 1835, fez calorosos elogios ao trabalho dos missionários: “(...) tudo isso é muito surpreendente quando se considera que, há cinco anos, nada além de samambaias crescia aqui. (...) A lição dos missionários é a vara de condão.” Cinco anos mais tarde, a declaração de soberania britânica marcou a vitória dos povoadores e colonos, e foi o prelúdio das guerras maoris.^[252] Ainda assim, a derrota da política missionária e o conflito entre maoris e europeus não parece ter maculado a imagem cristã: em 1854, relatou-se que 99 por cento dos maoris eram cristãos. No Extremo Oriente, em contrapartida, os missionários sem dúvida apoiaram o uso da força pelas grandes potências ocidentais para abrir oportunidades. Em 1839-42, a consequência da Primeira Guerra do Ópio^[253] foi a cessão de Hong Kong para a Inglaterra e a transferência por tratado, para as grandes potências, de cinco portos. Os missionários achavam que a guerra deplorável fora de algum modo manipulada pela providência divina para tornar a China acessível para o evangelho. As sociedades missionárias das principais seitas enviaram equipes para os seis lugares. O ultimato de Perry ao Japão, em 1853,^[254] foi seguido, cinco anos depois, pela chegada da primeira missão cristã desde a destruição do cristianismo japonês, no século XVII. Naquele mesmo ano, o fim da Segunda Guerra do Ópio acarretou a ampliação da concessão de tolerância para o cristianismo em toda a China, e, com efeito, garantiu a proteção dos

missionários e sua penetração no interior. Nos dois países, a capacidade de operação dos missionários dependia do predomínio militar ocidental e da disposição para exercê-lo.

Na África, o processo foi levado um passo adiante quando o governo britânico (seguido por outros) envolveu-se diretamente no empreendimento missionário. Isso era, até certo ponto, inevitável, porque o governo precisava da ajuda missionária para suprimir o comércio de escravos, e as Igrejas ansiavam por oferecê-la. Mas foi na África, também, que o sistema de governo inglês envolveu-se inteiramente, pela primeira vez, na experiência de evangelização. Os evangélicos da classe mais alta foram direto do antiescravismo para as missões. Thomas Fowell Buxton, que sucedeu Wilberforce na liderança da campanha antiescravagista, autor da frase “a Bíblia e o arado vão regenerar a África”. O reverendo Charles Simeon, figura central do assalto evangélico a bispados e paróquias, começou também a negociar nomeações coloniais e a enviar seus protegidos para serem, como ele mesmo dizia, “príncipes em todas as terras”. Os evangélicos dominavam a Sociedade Missionária da Igreja Anglicana, e, em 1840, lançaram a nova campanha africana, com um encontro entusiástico no Exeter Hall, com a presença do príncipe Albert, *sir* Robert Peel, sr. Gladstone, lorde Shaftesbury, o embaixador francês, o líder dos nacionalistas irlandeses, Daniel O’Connell e, entre outros, o jovem David Livingstone. O arcediogo Wilberforce, o sonoro filho de William, disse à distinta multidão que seu objetivo era garantir que “todo navio carregado com comércio transportasse também a dádiva da vida eterna, de modo que de nenhuma parte da terra apenas recebesse, sem dar, pelo ouro do Ocidente e as especiarias do Oriente, a mais preciosa riqueza — o mais abençoado olíbano de Cristo, seu mestre”.

Fowell Buxton convenceu o governo a transformar sua promessa em realidade, fornecendo oitenta mil libras para uma expedição para abrir o Níger, no oeste da África. O grupo partiu em 1841 em três navios, o *Albert*,

o *Wilberforce* e o *Soudan*, mas foi derrotado pela malária, que atingiu 130 dos 145 membros europeus da expedição, matando quarenta deles. Não obstante, empreenderam-se mais duas investidas sob proteção do Almirantado, e o cristianismo foi estabelecido permanentemente sob a égide de uma presença britânica que inevitavelmente converteu-se em uma série de colônias. Alguns dos governantes africanos locais, tais como Eyo Honesty II, rei de Creek Town, na Velha Calabar,^[255] inclinavam-se a acolher o evangelismo cristão, acreditando que fortaleceria sua autoridade. Na verdade, os missionários tendiam a, mais cedo ou mais tarde, causar violência, levando à intervenção armada europeia, à crise constitucional e à anexação direta. Esse padrão não necessariamente era deliberado, mas apresentava notáveis semelhanças em várias partes da costa africana. Os missionários talvez procurassem se dissociar da colonização europeia, mas o fato é que, para a maioria deles — pelo menos na África —, era muito mais conveniente (e seguro) agir com os brancos no controle. Em Calabar, as missões logo concentraram sua hostilidade em Old Town e Duke Town, descritas como “uma Sodoma e Gomorra africanas”, onde se dizia que medravam costumes abomináveis, tais como o infanticídio. Imediatamente constituíram uma Sociedade para a Abolição de Costumes Desumanos e Supersticiosos e para a Promoção da Civilização na região, sendo o cônsul britânico inscrito como membro fundador. O missionário com base em Old Town, reverendo Samuel Edgerley, não fazia segredo de sua ansiedade por mudar os hábitos daqueles que chamava de “povo degradado e pagão”. Em 1849, deu um chute em um tambor religioso; em 1854, após um suposto massacre de cinquenta escravos a mando do rei deposto de Old Town, Willie Tom, Edgerley destruiu as imagens de um santuário local e quebrou seu ovo sagrado; retirou também vários objetos como suvenires. No tumulto que se seguiu, os missionários, secundados por comerciantes europeus, convenceram o cônsul de que ele estaria “contribuindo para o trabalho da civilização” se ordenasse que o HMS *Antelope*, da marinha real,

bombardeasse Old Town — o que foi feito. Um missionário da Sociedade Missionária Cristã, reverendo C. A. Gollmer, comentou: “considero o acontecido uma intervenção divina para o bem da África.” Dois anos depois, Gollmer instigou outro ataque naval, dessa vez contra a tribo de ijebu. Vasos de guerra como o HMS *Scourge* foram utilizados diversas vezes na costa e no rio para assustar os chefes e forçá-los a ceder às demandas missionárias por liberdade de atuação. Os estatutos locais logo começaram a refletir as necessidades do evangelismo cristão. Assim, Creek Town promulgou leis sobre o dia de descanso: “daqui por diante, no Dia do Senhor, não haverá nenhum mercado em funcionamento em nenhum ponto do território de Creek Town; nenhuma venda de bebida forte, seja nativa ou importada, em portas e varandas; nenhum trabalho; nenhum jogo; nenhuma invocação do demônio; nenhum disparo de arma; nenhuma procissão egbo;[256] nenhuma conversa fútil.” A partir dali, era um pequeno passo para a deposição permanente de reis e a atribuição de todo o poder executivo às autoridades brancas.

Por outro lado, como demonstrou a experiência no centro e leste africanos, sem a dominação europeia havia duas possibilidades. Os missionários quase sempre encontravam uma demanda pelos ensinamentos cristãos. Muitos dos africanos estavam procurando por uma religião nova e menos primitiva e por um abrigo das muitas vezes aterradoras crueldades dos cultos centrados em chefes tirânicos. Era relativamente fácil para os missionários, mesmo nos territórios sobre os quais os europeus não exerciam controle direto, estabelecer novas aldeias cristãs, caindo, assim, em uma forma de evangelização com fortes implicações sociais e políticas (além de econômicas). Então, acabavam convertendo-se rapidamente em chefes de fato. Dan Crawford, em um inteligente levantamento dos problemas das missões, intitulado *Thinking Black* (*Pensando Negro*, 1912), escreveu: “muitos dos pequenos papas protestantes na floresta solitária são forçados, por seu isolamento autoimposto, a serem profetas, sacerdotes e reis,

assumindo todos os papéis em um.” Ele mesmo (era irmão de Plymouth)^[257] fundou uma nova cidade tribal intercristã, ficando conhecido entre os africanos como *konga vantu*, “o congregador dos povos”. A alternativa, pior ainda, era que os missionários se transformassem, por assim dizer, em agentes de reis poderosos, a quem não podiam nem controlar, nem sequer influenciar. Discutindo o tirano local em Katanga, um vice-cônsul inglês relatou, em 1890: “os missionários tratam Msidi como um grande rei, nada fazem sem sua autorização e vivem à sua disposição, quase como seus escravos. (...) Ousaram não vir visitar-me quando cheguei, durante vários dias, porque Msidi disse-lhes que não viessem. Vivem como nativos, de mingau de milho e, ocasionalmente, carne malcheirosa.” Msidi acabaria morto a tiros por mercenários ingleses a serviço belga, e Crawford lamentou: “tornou-se corrente a ideia enganosa e idiota de que, desde a morte de Msidi, *nós* somos os chefes do país.” Enganosa, sim, mas dificilmente idiota, já que os africanos geralmente estavam certos em associar a queda de seus reinos à chegada dos missionários.

Isso valia também, e talvez especialmente, quando os reis procuravam preservar sua independência jogando uma fé contra a outra. Essa tornou-se uma tática possível à medida que o século XIX avançava e os católicos voltaram a ter papel ativo no campo missionário. Em 1815, as missões católicas haviam sido praticamente extintas; contavam com apenas 270 pessoas em campo em todo o mundo. A retomada deveu-se não tanto à restauração dos jesuítas, em 1814, mas à emergência do ultramontanismo popular francês e sua aliança estreita com o pontificado revigorado. Fundaram-se novas ordens missionárias: os Oblatas de Maria Imaculada, em 1816, os maristas, em 1817, os salesianos, em 1859, os Padres Scheut,^[258] em 1862, os Padres Brancos, em 1868. A diplomacia francesa incitava o trabalho missionário com maior ardor que nenhuma outra grande potência — os missionários franceses na China, por exemplo, receberam passaportes diplomáticos especiais — e o desenvolvimento, a partir da década de 1820,

de um gigantesco império francês na África, proporcionou um campo de atividades natural. A França não hesitou em apoiar as missões com o uso da força. Foram os ataques aos missionários que levaram a expedição de Napoleão III à Indochina, em 1862, e, em 1885, à ocupação, pela França, do país inteiro; e, no norte e centro da África, missionários, a maioria dos quais havia servido no exército francês, trabalhavam ligados aos comandantes militares, quase todos católicos bem pensantes.

Além disso, em Charles Lavigerie (bispo de Nancy aos 38 anos e, mais tarde, cardeal-arcebispo de Argel), o colonialismo francês encontrou um entusiástico líder espiritual — e o Vaticano, um soberbo propagandista internacional. Lavigerie era um bombástico patriota francês de Bayonne, região onde o espírito gálico foi forjado em combate acirrado com o nacionalismo basco. Primeiro, ele era francês; em segundo lugar, ultramontano — porém, sua ligação era com a França como cultura, não como coroa, e ele assumiu a liderança da reconciliação do papado e da hierarquia francesa com as instituições republicanas. O marechal MacMahon^[259] escolheu-o para o trabalho em Argel, e o pontificado duplicou seus poderes ao nomeá-lo delegado apostólico para a região do Saara. O coronel Playfair, cônsul britânico na capital argelina, observou: “temos Sto. Agostinho de novo entre nós.” O comentário foi contundente: era claro que Lavigerie via-se no papel de um patriarca constantiniano, entrelaçando a infraestrutura eclesiástica de um novo império africano. Em Cartago, no local da antiga cidadela, ergueu uma catedral ainda maior que a basílica de Agostinho em Hippo, onde instalou, pronta para recebê-lo, uma elaborada e grandiosa tumba. Era convicto partidário da teoria do Povo Escolhido: “Deus escolheu a França para fazer da Argélia o berço de uma grande nação cristã (...) nosso país observa (...) os olhos de toda a Igreja estão fixos em nós.” A seu ver, a Argélia era “a porta de entrada aberta para um continente bárbaro, com duzentos milhões de habitantes”. Os Padres Brancos foram criados por ele como uma elite de sacerdotes ao estilo dos

jesuítas, destinada ao trabalho missionário por votos vitalícios especiais. Para auxiliá-los, Lavigerie tornou-se o primeiro príncipe da Igreja católica a assumir uma posição vigorosa contra o comércio de escravos, colocando a França e demais potências católicas na linha. Na Conferência de Berlim sobre Questões Coloniais, em 1884, os protestantes finalmente obtiveram apoio católico ao problema, e todas as potências comprometeram-se a extinguir a escravidão e exterminar o tráfico; concordaram, também, em adotar plena liberdade religiosa nos territórios coloniais e garantir uma salvaguarda especial para as missões cristãs. Cinco anos depois, na Conferência de Bruxelas para Abolição do Comércio de Escravos, Lavigerie conseguiu que um acordo internacional definitivo fosse elaborado e assinado.

Não há dúvidas de que a meta inicial de Lavigerie era cristianizar os povos árabes e, portanto, começar a reverter os estragos introduzidos pelo cisma monofisista, mais de 1.300 anos antes. Enviou seus Padres Brancos para o deserto (onde não raro eram mortos por tuaregues) e, durante algum tempo, dirigiu sua própria “milícia cristã” para protegê-los. Todavia, tal como Raimundo Lúlio antes dele — na verdade, como todos —, descobriu ser impossível fazer qualquer progresso real contra o Islã. Os franceses podiam conquistar os territórios árabes e anexá-los, ou estabelecer protetorados, e instalar números imensos de colonos cristãos na Argélia; contudo, não conseguiram fazer conversos muçulmanos. Foi esse fracasso que os levou (mais tarde seguidos pelos belgas) a ir para o sul do Saara, penetrando na África negra, em busca da fácil colheita dos missionários entre os pagãos. Aqui, lograram um êxito excepcional; no geral, saíram-se muito melhor que os protestantes. O conselho de Lavigerie era “ser tudo para todos os homens”. Dizia a seus padres: “amem os pobres pagãos. Sejam bons com eles. Curem suas feridas. Primeiro eles lhes darão seu afeto; em seguida, sua confiança; por fim, suas almas.” As missões católicas contavam com uma série de vantagens distintas em comparação com os protestantes. Seus

missionários solteiros eram de manutenção muito mais barata — entre 1/15 e 1/20 do custo de um protestante em tempo integral (mesmo em 1930, os missionários católicos custavam, em média, apenas 35 libras cada ao ano; a Sociedade Missionária Cristã pagava a um missionário europeu casado 650 libras anuais, e a um clérigo africano, entre dez e 25 libras). Eram mais bem preparados que os protestantes, em sua maioria provenientes da baixa classe média. Viviam muito mais perto dos padrões de vida nativos, eram menos identificados com absolutos socioculturais europeus e costumavam adotar abordagens muito mais flexíveis.

Ao menos superficialmente, o catolicismo tendia a ser mais atraente para os africanos que a maioria dos tipos de protestantismo. Os protestantes costumavam fazer uma guerra a respeito de imagens — Holman Bentley registrou: “meu jantar (...) foi cozinhado com a madeira de uma imagem de fetiche de mais de um metro de altura, despedaçada em público a golpes de picareta, sem que nenhum dos novos membros da nossa igreja tenham emitido uma só palavra de discordância” — e suas lojas de permuta, que ofereciam praticamente de tudo, não raro incluindo armas, jamais venderam bonecas. Os católicos, com suas várias estátuas de santos, pareciam oferecer uma ponte mais fácil para o cristianismo que os não conformistas e anglicanos da Igreja Baixa, em sua esmagadora maioria. Ademais, os católicos não tinham divisões internas, pois a remoção do controle pela coroa e a disciplina do novo pontificado inviabilizaram as alterações entre ordens que havia outrora. Como nos séculos XVI e XVII, os católicos atinham-se com vigor à política de constituição de aldeias cristãs e de remoção dos conversos ou conversos em potencial do que denominavam “tentações da vida tribal”. Estabeleceram dezenas de enormes povoamentos de órfãos e unidades conhecidas como *ferme-chappeles*, onde abrigavam-se, em colônias agrícolas, grupos das principais vilas. Onde não tinham condições de competir de forma eficaz com os protestantes era no treinamento de sacerdotes nativos: se os protestantes eram lentos, os

católicos eram definitivamente retrógrados. Durante a maior parte do século XIX, sua política a esse respeito foi menos esclarecida do que fora no Japão do século XVI.

Claro que nenhum dos dois lados falava em termos de competição. Quando Lavigerie lançava suas missões em áreas onde os protestantes já estavam instalados, suas ordens eram no sentido de que os Padres Brancos jamais se aproximassem mais que oito ou dez quilômetros das estações missionárias protestantes. Essas instruções, porém, eram amplamente ignoradas, como talvez Lavigerie soubesse que seriam. Ao decidir penetrar no leste africano, tinha consciência de que o conflito era praticamente certo, apesar dos protestos e apelos de R. N. Cust, da Sociedade Missionária Cristã. Ele também sabia que, no Alto Nilo e ao Sul, os interesses políticos franceses e britânicos entravam em contato. Com efeito, em Uganda, onde os problemas atingiram o auge, o choque teve três lados, já que o proselitismo muçulmano havia chegado primeiro, em 1844. Os exploradores Speke e Grant chegaram em 1862, e impressionaram o rei Mutesa, dos bagandas: “ainda não ouvi uma mentira de um branco (...) quando estiveram em Uganda, foram muito bem.” Quando H. M. Stanley^[260] chegou, Mutesa incentivou-o a trazer missionários, e o explorador convocou-os em uma carta ao *Daily Telegraph*. Os primeiros vieram em 1877, sendo seguidos, cinco anos depois, por uma missão católica. A sociedade de Baganda era, sob certos aspectos, organizada e sofisticada, mas o domínio real era arbitrário e selvagem. Mutesa ordenava execuções sumárias quase todos os dias, e possuía a maior coleção de esposas já registrada pelos missionários. Já que a Inglaterra, por meio da presença de unidades militares e navais no Oriente, das operações da Companhia da África Oriental Britânica (*British East Africa Company*) — que se desenvolvera a partir da organização comercial de Livingstone — e por meio da ferrovia projetada, era a potência com envolvimento mais íntimo, os protestantes sentiram-se na obrigação de queixar-se da degradação régia que pesava sobre suas cabeças; de qualquer

modo, foi o que fizeram. Devido a isso, a casa real passou a temer os protestantes e a se alinhar com os católicos (e, ocasionalmente, com os muçulmanos). Os dois grupos cristãos criaram partidos, que se armaram.

O clímax ocorreu sob o herdeiro de Mutesa, Mwanga. Em 1885, mandou matar James Hannington, bispo anglicano, a golpes de lança; e, quando os meninos cristãos recusaram-se a se submeter a suas práticas sodomíticas — aprendidas com os árabes, segundo os missionários —, assassinou 22 deles, três na fogueira. O capitão Lugard, que se encontrava na costa, foi convocado, com um destacamento de askaris; em 1892, lutaram, e venceram, a assim chamada Batalha de Mengo,^[261] contra os realistas e seus aliados católicos. O evento deu-se em um domingo, o que talvez fosse apropriado, e foi decidido pela nova metralhadora Maxim de Lugard.^[262] Ele não culpou os missionários, mas os africanos (provavelmente com razão): “minha própria crença era de que os bagandas, por excelência, eram os maiores mentirosos de qualquer país ou tribo que eu já encontrara ou de que ouvira falar, e que parecia ser uma questão de honra que cada lado mentisse mais que os outros, sobretudo para seus missionários.” Na Câmara dos Comuns, *sir* Charles Dilke disse que a única pessoa que se havia beneficiado da presença britânica no leste da África fora o sr. Hiram Maxim; e *sir* William Lawson afirmou que Uganda estava se “convertendo na Belfast africana”.^[263] Dois anos depois, a pressão anglicana levou os ingleses a assumir Uganda em custódia protetora. O problema de Mengo ocasionou um grande escândalo na época, mas em grande parte entre agnósticos e anticristãos profissionais. Não parece ter prejudicado a imagem de nenhuma das seitas cristãs entre os africanos; pelo contrário, tanto católicos quanto protestantes relataram um aumento no número de conversões; e foi um baganda, o cônego Apolo Kivebulaya, da Catedral de Kampala, quem traduziu o Evangelho de S. Marcos para o pidgin. Com efeito, é um fato curioso e talvez melancólico que a violência pareça quase sempre ter estimulado o evangelismo cristão. Assim, a partir de 1835, em Madagascar,

os cristãos nativos sofreram uma feroz perseguição, que durou mais de um quarto de século, por parte da rainha Ranavalona. Pelo menos duzentos foram mortos, sendo atirados de um penhasco, queimados vivos ou escaldados em poços. Durante esse tempo, porém, o número de cristãos quadruplicou, acabando por atingir quarenta por cento da população.

Era, com variações, a mesma história no mundo inteiro. A despeito das dificuldades, o cristianismo parecia ter avançado em toda parte durante a segunda metade do século XIX. Para o analista contundente e analítico, o fato importante continuava sendo o quase absoluto fracasso das missões em penetrar no cerne dos grandes cultos imperiais: islã, a família hindu, confucionismo, budismo ou, sob esse aspecto, judaísmo. Mas, entre os primitivos e pagãos, as tribos das colinas e das montanhas, em pântanos e ilhas — onde quer que os padrões culturais fossem baixos ou as religiões imperiais ainda não tivessem penetrado —, o cristianismo realizou conquistas espetaculares. E, mesmo na Índia, China e Japão, bem como nas cidades de todo o mundo muçulmano, os cristãos podiam gabar-se de suas comunidades florescentes, ainda que seletas; de suas missões com grandes financiamentos e excelente pessoal; e de um ar de confiança e esperança no futuro.

É verdade que havia críticos, ávidos por se precipitar sobre qualquer missionário detectado em uma postura não evangélica. Os missionários tendiam a recorrer com excessiva facilidade à força das armas. Francis McDougal, primeiro bispo de Labuan, relatou sobre um ataque de piratas, em 1862: “a retrocarga do meu Torry de cano duplo provou ser uma arma mortal, por seu tiro de verdade e pela precisão e rapidez de disparo.” No leste africano, no ano anterior, as batalhas do bispo Mackenzie contra os ajawas, mercadores de escravos, que incluíram o incêndio de vilas, acarretaram protestos desdenhosos por parte da facção da Igreja Alta, que se manteve-se afastada do trabalho missionário. “Parece-me assustador”, resmungou Pusey,^[264] “que os mensageiros do Evangelho da Paz tenham alguma

ligação, mesmo que por sua mera presença, com o derramamento de sangue humano. (...) O Evangelho sempre foi plantado não pelo fazer, mas pelo sofrer (...).” Os missionários replicavam que isso era história malfeita, e a maioria deles simplesmente se regozijava por poder solicitar auxílio militar em momentos oportunos. O reverendo Denis Kemp, da missão metodista à Costa do Ouro, [265] asseverou, em *Nine Years at the Gold Coast (Nove Anos na Costa do Ouro*, 1898): “eu me consideraria mais que desprezível se deixasse de declarar minha convicção básica de que o exército e a marinha britânicos são, hoje, usados por Deus para a realização dos Seus desígnios.” Nutriam também menos ilusões que os que estavam em casa quanto às virtudes de seus “encargos”. O reverendo Colin Rae, da missão anglicana na África do Sul, falou pela maioria: “o nativo deve ser mantido sob controle, submetido à disciplina, e a palavra de ordem tem de ser trabalho! trabalho! trabalho!”

Quanta disciplina? As missões católicas sofriam críticas constantes por infligirem castigos corporais aos nativos. Entretanto, todos os governos coloniais (e nativos) faziam o mesmo; e, como logo se viu, também as missões protestantes, sobretudo as escocesas. Em 1880, a missão da Igreja Livre da Escócia em Niassalândia [266] recebeu muitas críticas por dispor de um poço-prisão, onde um homem morreu depois de levar mais de duzentas chicotadas. Andrew Chirnside relatou à *Royal Geographical Society*: “o açoite com o chicote ocorre diariamente, três rapazes tendo recebido mais de cem chicotadas cada um, num só dia; e é um fato que, após terem sido açoitados em diversas ocasiões, passou-se sal em suas costas que sangravam.” Ele afirmou ter visto um homem ser executado sem julgamento. Em 1883, houve um caso similar na Nigéria, onde uma mulher morreu depois de ter sido espancada e ter pimenta-malagueta esfregada em seus ferimentos. Eram casos raros, e causavam uma grande comoção. Mais prejudicial, a longo prazo, era a gentil depreciação do trabalho missionário por parte de viajantes como Mary Kingsley — cujo livro *Travels in West Africa (Viagens*

pelo Oeste da África, 1897) alcançou um imenso sucesso —, que deu a entender que os nativos provavelmente estariam melhores se deixados em paz, com poligamia e tudo, e despejou escárnio sobre as tentativas missionárias de vestir as mulheres africanas com o assexual “camisolão”. [267]

Em geral, porém, os missionários eram tidos em alta conta, e os relatos de suas atividades eram quase que universalmente favoráveis. O padrão do culto a heróis foi estabelecido pela lenda de Livingstone, e eles, no fim do século XIX, constituíam um novo tipo de herói para a sociedade europeia, e mais ainda para a americana. Seus adversários na competição pelo pódio da fama, os imperialistas e os magnatas de negócios, tinham seus oponentes; mas, para todos (com exceção de uma pequeníssima minoria), os missionários pareciam inofensivos, mas valorosos. As biografias de missionários conhecidos vendiam grandes tiragens, e compunham um departamento literário específico. S.W. Partridge, o de melhor desempenho nesse campo, escreveu não menos que 36 livros, que, com frequência, ganhavam edições infantis. Para os católicos, os missionários tornaram-se um novo tipo de santo, e até os protestantes entregaram-se à hagiografia. Havia jogos infantis, como o *Jogo de Figuras Africanas; E agora?*, que tinha 36 cartas, com quatro séries de nove, cada uma dedicada a missionários famosos; *Passeio Missionário pela Índia*, com cobras e escadas; *Posto Avançado Missionário*, “um instrutivo jogo de tabuleiro para crianças”; quebra-cabeças e livros de colorir com motivos de missionários; e, para os adultos, o *Loto Missionário*. Nos países católicos, havia elaborados sistemas de levantamento de recursos, organizados por colégios de freiras, em que as meninas podiam comprar selos e “adotar” órfãos africanos. O ápice das expectativas missionárias coincidiu com o clímax do imperialismo europeu, e se acreditava amplamente que o mundo inteiro seria cristianizado no processo de ocidentalização — ou seja, incorporado em termos políticos,

econômicos ou, de qualquer modo, culturais, em um sistema ainda totalmente identificado com a cristandade.

É esse contexto otimista de predominância global que ajuda a explicar o triunfalismo da época. É importante perceber que havia dois tipos de triunfalismo. Como vimos, havia o triunfalismo populista do pontificado revigorado, cujas novas vitórias no campo missionário eram vistas como o presságio de um restabelecimento final — se ainda relativamente distante — de Roma como o centro mundial de um credo cristão ubíquo; cada bebê negro ou amarelo batizado fazia aproximar-se esse dia inevitável. Contudo, houve também, durante essas décadas, uma espécie de triunfalismo protestante, em ligação estreita com a enorme soberania industrial das potências protestantes, com seus impérios políticos e econômicos florescentes e com a convicção muito disseminada de que a teologia protestante e a doutrina moral eram íntima e organicamente vinculadas à conquista mundial.

O quadro que se nos apresenta, então, é de duas formas de cristianismo batendo-se, de modo pacífico mas persistente, por uma supremacia religiosa mundial que ambos acreditavam ser inevitável. Em nenhum lugar essa convicção era maior que nos Estados Unidos. A república cristã norte-americana era um sucesso imensurável. Era um sucesso por ser, em essência, protestante; o fracasso era prova de falta de merecimento moral. Na década de 1870, Henry Ward Beecher costumava dizer à sua congregação, em Nova York: “lançando um olhar abrangente sobre cidades e vilas e aldeias e o campo, a verdade geral se destaca: nenhum homem nessa terra sofre de pobreza a menos que seja por mais que falha sua — a menos que seja por seu *pecado*. (...) Há mais do que o suficiente, de sobejo; se os homens têm mais que o bastante, é graças aos desígnios do cuidado providente, da indústria, da frugalidade e da parcimônia com sabedoria. Essa é a verdade geral.” Outra verdade geral relacionada era que a vontade de Deus guardava relação direta com o destino de um país e com o predomínio da virtude da

boa criação. A dinâmica do triunfalismo protestante era o triunfalismo norte-americano. George Bancroft, em sua *History of the United States* (*História dos Estados Unidos*, edição de 1876), começa da seguinte forma: “o objetivo da presente obra é explicar (...) os passos por meio dos quais uma providência favorável, trazendo nossas instituições à luz, vem conduzindo o país à sua atual felicidade e glória.” O país não era, na expressão de Jonathan Edwards, “o principal reino da Reforma”? Mais cedo ou mais tarde o mundo seguiria o exemplo — foi instado a fazê-lo, em 1843, pelo missionário americano Robert Baird, em *Religion in America* (*A religião nos Estados Unidos*), projetando a essência do voluntarismo protestante em um quadro de referência global. A história e a teologia intervencionista mesclaram-se, gerando um novo tipo de milenarismo patriótico, como na *History of American Christianity* (*História do Cristianismo Norte-Americano*, 1897), de Leonard Woolsey Bacon: “por um prodígio da providência divina, o segredo dos tempos (de que havia um novo mundo no além-mar) teve sua revelação prematura evitada. (...) Se a descoberta da América tivesse ocorrido (...) mesmo que um único século antes, o cristianismo a ser transplantado para o mundo ocidental teria sido o da Igreja da Europa, em seu mais baixo estágio de decadência.” Assim, ele via “grandes preparativos da providência, como se houvesse algum ‘evento divino’ ainda oculto por trás da cortina que está prestes a se erguer no novo século”.

O “evento divino” só poderia ser, de alguma forma, a cristianização do mundo segundo os padrões norte-americanos. Dessa maneira, no período entre 1880 e 1914, também os EUA desenvolveram sua própria modalidade de imperialismo cristão, vinculado, de modo geral, à atividade missionária, mas, por vezes, encarnando a força armada cristã — na verdade, protestante. Na era McKinley-Roosevelt,^[268] as igrejas protestantes eram vociferantes partidárias da expansão norte-americana, sobretudo em detrimento da Espanha, já que viam essa dilatação como um processo determinado por Deus, por meio do qual a “superstição romana” estava sendo substituída pela

“civilização cristã”. O presidente McKinley justificou a captura das Filipinas (onde Felipe II impusera o catolicismo a fio de espada) pelos americanos em termos cristão-evangélicos: “não me envergonho em lhes dizer, cavalheiros, que me ajoelhei e pedi ao Senhor Todo-Poderoso que me concedesse alguma luz e orientação naquela noite. E, mais tarde, ocorreu-me isto. (...) Nada nos restava a fazer além de pegá-los todos e educar os filipinos, elevá-los, civilizá-los e cristianizá-los, e, pela graça de Deus, fazer o melhor que pudermos por eles, como nossos próximos por quem Cristo também morreu.”

Era entre as seitas evangélicas, com seu predomínio no campo missionário, que a consciência de um destino nacional ou racial era mais intensa. Em 1855, quando o movimento estava apenas começando, Josiah Strong, secretário-geral da Aliança Evangélica, argumentou, em *Our Country: its Possible Future and its Present Crisis* (Nosso País: seu Futuro Possível e sua Crise Presente):

Parece-me que Deus, com infinita sabedoria e engenhosidade, encontra-se entre nós, treinando a raça anglo-saxã para uma hora que por certo virá no futuro do mundo (...) a competição final entre as raças, para a qual os anglo-saxões estão sendo preparados (...) essa raça de energia sem igual, com toda a majestade dos números e o poder da riqueza atrás de si — representante, esperemos, da maior liberdade, do cristianismo mais puro, da mais alta civilização —, tendo desenvolvido traços peculiarmente agressivos, calculados para imprimir suas instituições na humanidade, vai se disseminar sobre a terra. E poderá alguém duvidar de que o resultado dessa competição das raças será a sobrevivência do mais apto?

Em 1893, em *The New Era: or, The Coming Kingdom* (A Nova Era — ou o Reino que Há de Vir), ele levou o raciocínio ainda mais longe. “Não é razoável crer que esta raça esteja destinada a desalojar muitas, mais fracas, a

assimilar outras e a moldar as restantes, até ter, em um sentido muito verdadeiro e importante, anglo-saxonizado a humanidade?”

Essas teorias raciais não eram incomuns na década de 1890: refletiam mal-entendidos populares de Darwin. O significativo, no caso norte-americano, é que elas eram derivadas de um contexto cristão, podendo ser — e sendo — apresentadas em termos menos estridentes e ofensivos, como parte de um plano de cristianização do mundo. Assim como os EUA eram, agora, a principal força missionária, também os anglo-saxões em particular, mas as raças brancas de modo geral, lograriam êxito em trazer à realidade a visão que Cristo tivera quase dois milênios antes — uma fé universal. O século XIX fora período de um progresso tão assombroso (e, no geral, bem-vindo), que até mesmo esse grande sonho agora parecia possível. Na década de 1880, o jovem metodista norte-americano John Raleigh Mott havia cunhado a expressão “evangelizar o mundo em uma geração”. Repetiu-a em 1910, em Edimburgo, por ocasião da I Conferência Missionária Mundial, da qual ele era presidente, visando a dar um formato ecumênico e um programa de ação específico ao triunfalismo protestante. Foi a versão moderna e protestante do Concílio Vaticano de 1870.

Naturalmente, ao falar em evangelizar em uma geração, Mott não se estava referindo a uma verdadeira conversão; queria dizer que a pregação cristã estaria ao alcance de todos no mundo dentro daquele período — o resto ficaria a cargo do espírito. E a proposta, segundo ele, era pragmática. É verdade que os católicos e as igrejas ortodoxas gregas haviam boicotado a conferência. O resto do cristianismo, porém, estava ali — inclusive 18 das “novas” igrejas dos territórios dos missionários. Exceto pelo Tibete e Afeganistão, dois lugares que, esperava-se, logo seriam abertos, havia missionários em ação em todos os países do mundo. As descobertas da medicina tropical haviam possibilitado a presença dos pregadores cristãos brancos mesmo nos climas mais inclementes. Havia, agora, mais missionários do que jamais houvera antes. Existia o maior número de

recrutas com que se podia lidar. Dinheiro não era problema. As barreiras de idioma tinham caído gradualmente. O Novo Testamento fora traduzido para todas as principais línguas vivas, e a Bíblia, na íntegra, viria em seguida. As piores oposições, como na China e no Japão, foram vencidas. Havia conversos em cada área, e de todas as religiões; já não havia mais missionários sozinhos. Eram 45 mil missionários em ação, com o apoio de mais de dez vezes esse número de trabalhadores nacionais, e uma maravilhosa geração de líderes cristãos nativos começava a surgir. O tom do sumário era otimista, mas muito de seu conteúdo factual era sólido e inquestionável. Não parecia de todo absurdo, em Edimburgo, em 1910, prever que alguns dos presentes ainda testemunhariam a chegada da obra de S. Paulo ao seu clímax: um pragmático, calculado e custoso milênio.

PARTE OITO
O NADIR DO
TRIUNFALISMO
(1870-1975)



EM 20 DE OUTUBRO DE 1939, Eugenio Pacelli, que assumira o pontificado como Pio XII seis meses antes, publicou sua primeira encíclica, *Summi Pontificatus*. A Segunda Guerra Mundial acabara de irromper. Hitler tinha levado a cabo a conquista da Polônia, agora desmembrada e extinta por ele e seu aliado temporário, Stalin. As perspectivas da humanidade pareciam infinitamente sombrias, e o tema da carta, que forneceu seu título em inglês, era *Trevas Sobre a Terra*. Entretanto, seu tom não era de choque nem indignação; pelo contrário, era de censura. Pio XII era um aristocrata triunfalista, nascido na “nobreza negra” [269] de Roma e destinado, quase que desde o nascimento, a ocupar o trono de S. Pedro. De compleição frágil, austero, autocrático, inabalável a ponto da obsessão, confiante em seus próprios poderes e extremamente seguro dos direitos de sua Igreja e ofício, identificava-se por completo com a sabedoria divina. Inspecionando um mundo trágico e violento de dentro dos muros serenos e imaculados da fortaleza pontifícia, a seu ver a Igreja católica acertara inteiramente ao repudiar a civilização moderna e se retirar para sua cidadela.

Os horrores de 1939, escreveu Pio, não eram fortuitos nem inesperados. Representavam a consequência inevitável da decisão da humanidade de rejeitar a verdade, tal como exposta por um papado infalível: “(...) o motivo por que os princípios da moralidade em geral há muito foram deixados de lado na Europa é o afastamento de tantos da doutrina cristã, da qual a Sé do Santo Pedro é a guardiã e professora nomeada.” Nos primeiros tempos medievais, as nações europeias “tinham sido soldadas por essa doutrina, e

foi o espírito cristão que as constituiu”. Por sua vez, elas podiam transmiti-la a outrem. Então, veio a Reforma, o começo da tragédia, “quando muitos da família cristã alienaram-se dos ensinamentos infalíveis da Igreja”. Isso abriu caminho para a “deterioração geral e declínio da ideia religiosa”. O cristianismo, “a verdade que nos liberta”, fora trocado pela “mentira que nos escraviza”. Ao rejeitar Cristo, os homens “entregaram-se a um governante caprichoso — a frágil e aviltante sabedoria humana. Jactanciavam-se do progresso, quando na verdade reincidiam na decadência; acreditavam estar atingindo grandes realizações, quando na verdade tinham sua dignidade humana confiscada; asseveravam que o novo século trazia consigo maturidade e aprimoramento, quando estavam sendo reduzidos a uma forma deplorável de escravidão”. Na Europa cristã medieval, houve conflitos e guerras, mas ao menos “os homens tinham consciência clara do que era certo e errado, do permitido e do proibido”. Agora, verificava-se uma total confusão moral, “que permite que todos os cônegos, de honestidade e decência públicas e privadas, sejam depostos”. Nunca houvera tempo como o atual, em que “os espíritos humanos são arruinados pelo desespero” e as pessoas buscam, em vão, “um remédio qualquer para suas desordens”. Com efeito, o remédio ali estivera todo o tempo, e ainda estava disponível: o retorno ao cristianismo, sob orientação pontifical. Pio continuaria proclamando: “dar testemunho da verdade é a nossa maior dívida com o ofício que detemos e a época em que vivemos.”

Essa era a temática do triunfalismo pontifício há cerca de setenta anos, desde que Pio IX publicara seu *Sílabo*; em certo sentido, era um tema intrínseco ao cristianismo agostiniano como um todo. Gregório VII e Inocêncio III haviam convocado o mundo a se alinhar com as políticas e preceitos do pontificado imperial, e anatematizaram os governantes que se eximiram. Quando o mundo recusava-se a obedecê-lo, o Papa olhava para ele com pena e predizia a ruína. Era uma atitude pontifícia natural e tradicional. No entanto, é claro que havia outra forma de cristianismo nos

séculos XIX e XX — o triunfalismo protestante, que vimos exaltar-se na conferência missionária mundial de Edimburgo, em 1910. Ele identificava o cristianismo com o progresso e a democracia modernos, e o sucesso florescente do ideal e sistema norte-americanos, com sua ética protestante. Um rejeitava o mundo moderno; o outro não somente o aceitava como, de certa forma, reivindicava sua paternidade. As duas teorias cristãs baseavam-se na premissa de que a aceitação ou repúdio do cristianismo constituía não só o único verdadeiro elemento formativo da sociedade como o critério pelo qual ela deveria ser julgada. Ambas desenvolveram-se dentro de um contexto cultural em que o cristianismo inevitavelmente dominava qualquer debate acerca da verdade e falsidade, certo ou errado, bem e mal. Ele era a atmosfera moral em que vivia o todo-poderoso homem ocidental, pela qual pautava suas perspectivas. Os cristãos deveriam enfrentar o mundo moderno e, em um esforço espiritual supremo, arrancá-lo de seu curso desastroso? Ou tirar proveito das oportunidades ilimitadas, oferecidas pela modernidade, de transmitir a mensagem cristã de modo renovado? Essas perguntas eram consideradas não apenas relevantes, mas absolutamente essenciais para todo o futuro da sociedade humana. A história do cristianismo do século XX é a história da tentativa de respondê-las, mas também do esforço de impedir que elas parecessem acadêmicas.

Em outubro de 1939, Pio XII remeteu sua admoestação de dentro de sua cidadela na suposição, em que acreditava profundamente, de que o cristianismo em geral, e o cristianismo pontifício em particular, não estava vinculado — nem em termos ideológicos, nem institucionais — aos horrores do mundo moderno. Contudo, aqui ele se deixou iludir pela analogia. Imediatamente após a declaração da infalibilidade papal, em 1870, a coroa italiana capturara Roma e os territórios pontifícios foram incorporados ao novo Estado italiano. Papas sucessivos haviam se recusado a aceitar a situação, por mais inevitável que fosse, e permaneceram entrincheirados no Vaticano, recusando-se a reconhecer o regime italiano, ou seu governo e

Parlamento, ou a pôr os pés na Cidade Eterna usurpada. A imagem da fortaleza, por assim dizer, havia se concretizado — o desafiador “prisioneiro no Vaticano”; a ideia continuou vívida, mesmo depois que o pontificado e o Estado reconciliaram-se no Tratado de Latrão, em 1929. O Papa, reduzido ao baluarte vaticano, ficou isolado do mundo externo e não se responsabilizava por ele de modo algum. Entretanto, a imagem era falsa, por ser incompleta: afinal, além do Vaticano havia todo o cristianismo católico, que não somente relacionava-se com o mundo como, em grande medida, *era* o mundo; e o Papa, como seu líder, estava — necessária e continuamente — envolvido na formação daquele mundo. Como qualquer outro poder, havia se empenhado ao máximo por implementar suas políticas e ampliar sua esfera de influência. Não houvera, de fato, renúncia alguma: também o papado ajudara a fazer do mundo moderno o que ele era.

Com efeito, a partir de 1870, o pontificado, agindo em conjunto com as hierarquias e organizações católicas leigas de todo o mundo, mantivera-se tão ocupado como em qualquer outro momento de sua história, e sem dúvida vinha exercendo um poder efetivo como não conseguia desde o século XVI. O triunfalismo populista nunca correspondeu a todas as suas expectativas, mas logrou, com certa frequência, vencer batalhas e, por vezes, campanhas inteiras. De fato, o pontificado foi a única instituição a infligir uma derrota, por assim dizer, à Alemanha de Bismarck. Afinal, este, ávido por subordinar todos os elementos da sociedade alemã ao controle estatal, deu um apoio dissimulado à Igreja Católica Independente, que viera à luz após o decreto do Vaticano de 1870. Era basicamente um grupo acadêmico, que poucas chances tinha de reunir adeptos em massa entre os católicos alemães, mas Bismarck ansiava por mantê-lo em atividade; assim, em 1871, proibiu os bispos católicos de destituir de seus cargos os professores do vetero-catolicismo. Essa medida converteu-se rapidamente em um conflito com o pontificado e com o catolicismo oficial alemão sobre todo o campo da educação e da influência exercida pelo catolicismo internacional sobre a

cultura nacional alemã. Bismarck denominou-o de *Kulturkampf*, ou guerra cultural; não ia submeter-se a outra Canossa, e afirmou publicamente. Uma lei proibiu os clérigos de discutir, no púlpito, questões de Estado, e, em 1872, lançou-se um programa para colocar todas as escolas sob controle estatal. Os jesuítas foram expulsos, e as relações diplomáticas com o pontificado rompidas. Em decorrência das leis penais bismarckianas, vários bispos e centenas de padres foram presos, fecharam-se seminários e se suspenderam os jornais católicos.

A *Kulturkampf* foi um produto dos últimos anos e do declínio de Pio IX. Pio morreu em 1878, sendo sucedido por Luigi Pecci, ex-bispo da Perúgia, como Leão XIII. Leão era tão conservador como seu predecessor, mas era mais realista e acreditava em fazer pequenas adaptações ao mundo, se fosse para proveito da Igreja. Ficaria bastante feliz em entrar em acordo com Bismarck, desde que as leis anticatólicas fossem suspensas. Em 1874, Bismarck dissera que qualquer coisa nesse sentido significaria um triunfo pontifício, e que “nós, não católicos, devemos ou nos tornar católicos ou emigrar, ou ter nossas propriedades confiscadas, como costuma acontecer com os hereges”. Porém, em 1887 ele estava cansado da luta e em busca de aliados: Leão XIII persuadiu alguns membros do partido de centro católico a apoiar Bismarck no *Reichstag*,^[270] e obteve, como recompensa, a anulação das leis. Bismarck, que as promulgara a fim de resguardar a unidade nacional da interferência pontifícia, agora dizia: “de que me importa se o Estado é notificado da indicação de um padre católico ou não — a Alemanha tem de permanecer unida” — uma mudança de postura que foi a marca de sua derrota.

A verdade é que, na prática, o papado não voltou tanto as costas para o mundo, mas procurava conduzi-lo em uma direção conservadora. Não fazia objeção ao Estado moderno, desde que tivesse uma atitude tradicionalista. Leão, um dos poucos papas modernos a escrever um latim elegante, dedicava grande parte de seu tempo à publicação de encíclicas, com o fito de

estabelecer princípios cristãos; porém, quase todas elas refletiam as opiniões de um empirista conservador. Na Itália, recusou-se a reconhecer o regime e proibiu os católicos de tomar qualquer parte dele — não poderiam ser “nem eleitores, nem eleitos”; por outro lado, incentivou a criação sistemática de uma rede de clubes, associações e congressos católicos, que a Igreja teria condições de controlar com facilidade muito maior que os deputados católicos, e que poderiam exercer quase tanta pressão nos bastidores quanto eles. Em 1885, sua encíclica *Immortale Dei* foi um movimento no sentido de reconhecer os governos eleitos pelo voto popular, onde não houvesse de fato alternativa: declarava que “a maior ou menor participação do povo no governo nada tem de repreensível em si”. Esse documento expôs sua filosofia política, tal como era. Tanto a Igreja quanto o Estado derivam de Deus sua autoridade. A Igreja tem poder de julgamento sobre tudo o que diz respeito à salvação de almas e ao culto a Deus, e é claro que só pode haver uma Igreja verdadeira. Denunciou o “furor pela inovação”. A liberdade de pensamento e expressão era “a origem de muitos males”. Não era “lícito que o Estado (...) tivesse em igual favor diferentes tipos de religião”; por outro lado, “ninguém deveria ser obrigado a abraçar a fé católica contra sua vontade”, desdizendo a posição pontifícia defendida pelo menos até a década de 1820, quando a tolerância voltara a ser condenada como “loucura”.

Leão havia atacado o socialismo já em 1878, em *Quod apostolici muneris*, e negou o direito de qualquer Estado, qualquer que fosse a sua composição, de dissolver o casamento cristão (*Arcanum*, 1880). O direito de decidir provinha de Deus: o poder civil não vinha dos homens como tais (*Diuturnum illud*, 1881). Porém, em *Sapientiae Christianae* (1890), concordou que a Igreja não se opusesse a nenhum sistema de governo específico, desde que promovesse a justiça e nada fizesse que prejudicasse a religião ou a disciplina moral. Em 1888, vendo que o Brasil finalmente tinha abolido a escravidão, alinhou a Igreja com o que era agora senso comum: *In plurimis* declarou que a Igreja “opunha-se por completo àquilo que era

determinado originalmente por Deus e pela natureza” — conciliando, assim, com elegância, o novo alinhamento da Igreja com a opinião da maioria com sua incapacidade de condenar a escravidão antes. De modo geral, Leão desejava sistemas de governo e políticas que se conformassem ao máximo aos ideais da Idade Média e à sagacidade prática de Tomás de Aquino, erudito que ele admirava quase à idolatria. Em *Rerum Novarum* (1891), que tratava das classes trabalhadoras, ele aceitou os sindicatos autorizados e as juntas de arbitragem para a fixação dos salários, mas lamentou o desaparecimento das antigas guildas medievais. Tanto o socialismo quanto a usura eram errados; a propriedade particular era essencial para a liberdade, e a “sociedade sem classes” contrária à natureza humana. Os trabalhadores jamais deveriam recorrer à violência. Os empregadores deveriam adotar uma atitude paternal para com seus funcionários, pagar-lhes um salário justo, protegê-los das oportunidades de pecado, aplicar qualquer riqueza “que sobrasse da manutenção de sua posição social” na promoção “do aperfeiçoamento de suas próprias naturezas” e funcionar como administradores “da providência divina em benefício alheio”. Segundo ele, era desejo da Igreja que “os pobres se erguessem acima da pobreza e da miséria e melhorassem suas condições de vida” — mesmo no sentido de adquirir propriedades. A seu ver, “a moralidade cristã, quando praticada de forma adequada e completa, conduz à prosperidade temporal”; daí o dever do Estado ser “cuidar da provisão dos auxílios materiais e externos, cujo uso é necessário à ação virtuosa” — deve “salvaguardar a propriedade privada”, mas também regulamentar as condições de trabalho; e os empregadores têm de pagar salários adequados a “um assalariado frugal e bem-comportado, bem como à sua esposa e filhos”.

O poder do pontificado residia no grau em que essas diretrizes eram de fato seguidas pelas populações católicas dos principais Estados e na medida, portanto, em que seus governos levavam em conta ou temiam a pressão papal. O pontífice recorria ao poder de barganha de um grupo de pressão

católico nacional para lograr fazer um bom negócio com seu governo; às vezes, porém, ignorava o grupo de pressão na realização de um acordo. Leão achou conveniente adotar uma linha ligeiramente mais liberal na França do que desejavam os ultramontanos franceses; podia dar-se a esse luxo — eles não tinham mais para onde ir. Desse modo, tendo autorizado Lavigerie a persuadir os demais bispos a reconhecer a Terceira República,^[271] publicou *Inter innumeras sollicitudines* (1892), recomendando que os legitimistas franceses deixassem de lado sua oposição e se juntassem à luta pela anulação das leis antirreligiosas. Era mais fácil aconselhar que aceitar. Era típico dos católicos franceses que, tendo trocado o galicanismo pelo ultramontanismo, eles se tornassem mais papistas que o Papa, a ponto do constrangimento. Sua postura, por sua vez, levou a uma reação do lado republicano, sob a forma de anticlericalismo — de certa maneira mais doloroso que durante a Revolução, já que visava aos clérigos como tais, e não como inimigos privilegiados do Estado. Arcebispos de Paris foram assassinados em 1848 e, de novo, em 1857. A “casa obscena de Napoleão III, abençoada por bispos”, ocasionou, na década de 1860, uma nova onda de anticlericalismo, sob o lema de Peyrat:^[272] “clericalismo — eis o inimigo”; e, quando a Comuna assumiu o poder em Paris, o monsenhor Darboys, arcebispo relativamente liberal, foi arrastado para a presença de Raoul Rigaud, na Chefatura de Polícia. Seu protesto — “o que vocês estão pensando, minhas crianças?” — teve por resposta: “não há nenhuma criança aqui, só magistrados.” Também Darboys foi assassinado; a direita católica teve sua vingança, quando a Comuna ruiu, com fuzilamentos em massa sem julgamento. A República e o catolicismo, pois, pareciam ser inimigos naturais. “Minha meta”, declarou Jules Ferry,^[273] “é organizar a humanidade sem Deus e sem reis”. Seu adversário católico, o conde Albert de Mun,^[274] aceitou a dicotomia: “a Igreja e a Revolução são inconciliáveis. Ou a Igreja mata a Revolução, ou a Revolução mata a Igreja.”

Em uma era de eleições em massa, em que até um Papa era levado a aconselhar os católicos a aceitar uma república, o catolicismo tinha de ser identificado com temas populares: era essa a essência do novo triunfalismo. Possuía seus próprios mecanismos de evangelização dos trabalhadores. Em 1845, o ultracatólico padre d'Alzon fundara a ordem assuncionista, especificamente para trabalhar entre as classes inferiores. Possuíam sua própria editora e imprensas, e adotavam uma rígida linha populista de direita. Havia outros jornais católicos extremistas, como o *L'Autorité*, dirigido por Paul de Cassagnac, que proclamava que não importava se o país era governado por um rei legitimista ou por um imperador napoleônico, “desde que o bastardo [republicanismo] seja esmagado”. Contudo, o assuncionista *La Croix* (*A Cruz*), diário a partir de 1883, tornou-se o mais poderoso; sua circulação foi alçada por vendedores chamados de *les chevaliers de la croix* (*os cavaleiros da cruz*), e por seus editoriais, escritos pelo padre Vincent de Paul Bailly, sob o pseudônimo *Le Moine* (*O Monge*). Não era a única editora católica na França, mas era a única lucrativa, o que lhe conferia um bom grau de autonomia com relação à hierarquia. [275] Na década de 1880, os antirrepublicanos, em busca de uma causa popular, começaram a estimular o antissemitismo. O tom foi dado por *La France Juive* (*A França Judaica*), de Edouard Drumont, que concluía: “no fim dessa história, o que você vê? Eu mesmo não vejo nada além de uma coisa — a figura de Cristo, insultado, coberto de opróbrio, ferido pelos espinhos e crucificado. Nada mudou em 1.800 anos. É a mesma mentira, o mesmo ódio, e o mesmo povo.” Os judeus estavam por trás da República, de seus escândalos financeiros, da traição do exército em Sedan, [276] do sucesso da Alemanha controlada por mãos judias, e, evidentemente, estavam por trás da campanha contra a Igreja. O *La Croix* dedicou-se ao tema com vigor, e a verdade pareceu ser milagrosamente confirmada quando, em outubro de 1894, o único judeu que já pertencera ao Estado-Maior do Exército, o capitão Dreyfus, foi preso por alta traição e espionagem para a Alemanha.

Na verdade, o caso Dreyfus provou ser um desastre para a Igreja Católica francesa. As atividades dos assuncionistas identificaram os católicos, como um todo, com os piores aspectos da campanha antissemitista. *Le Moine* escreveu, na época do julgamento de Zola:^[277] “assim, é o pensamento livre, defensor que é de judeus, protestantes e todos os inimigos da Igreja, que se encontra no tribunal com Zola, e o exército é forçado, contra a vontade, a partir para a ofensiva.” O jesuíta *La Civiltà Cattolica* comentou, em 1898: “se de fato foi cometido um erro judicial, a responsável foi a Assembleia de 1791, quando concedeu a nacionalidade francesa aos judeus.” A intervenção jesuíta foi particularmente infeliz, pois acarretou acusações de uma conspiração antirrepublicana elitista, sobretudo no exército, onde muitos dos oficiais superiores eram católicos praticantes. As atenções concentraram-se no jesuíta padre du Lac, diretor da principal escola da Companhia em Paris, que convertera Edouard Drumont e era o confessor de Albert de Mun e do general de Boisdeffre, chefe do Estado-Maior do Exército. Joseph Reinarch, o mais impressionante dos propagandistas *dreyfusards*, descreveu seus estudos e sua importância central na campanha para recusar justiça a Dreyfus: “as ordens do dia emanam da cela simples do padre du Lac. Ali, há um crucifixo na parede e, na escrivaninha, uma cópia anotada da Lista do Exército.”

Os problemas da Igreja foram agravados pelo fato de alguns dos mais vociferantes e embaraçosos antissemitas não serem católicos em si, mas ideólogos autoritaristas na tradição de de Maistre, que consideravam Roma uma defesa natural contra a Esquerda. Daí Jules La Maître, proeminente na Liga dos Patriotas, contrária a Dreyfus, ter escrito que “queremos fazer do amor à terra pátria uma espécie de religião (...) o equivalente da fé denominacional que os franceses perderam”. Também Charles Maurras, que instituiu a *Action Française*, contrária a Dreyfus, em 1898, era agnóstico, embora praticamente todos os seus seguidores no movimento fossem católicos apaixonados, e seu assim chamado instituto contasse com uma

cadeira em homenagem ao Sílabo. Maurras não tinha escrúpulos em assumir a linha supostamente jesuíta de que o fim justificava os meios. Não tinha nada além de louvores para o major Henry, cuja farsa para derrubar Dreyfus fora descoberta e que cometera suicídio na véspera da prisão, e só lamentava que seu crime não tivesse logrado êxito: “coronel, não há uma gota de seu precioso sangue que não grite onde quer que pulse o coração do país.” O *L’Action Française* acrescentou: “precisamos de dinheiro para comprar todas as ferramentas de que precisamos e para oferecer os subornos necessários. Temos de comprar mulheres e consciências, e temos de comprar a deslealdade.” Era exatamente o que os anticlericais queriam ouvir.

A tragédia é que diversos católicos jovens e conscienciosos eram intensamente favoráveis a Dreyfus. Charles Péguy^[278] escreveu que, enquanto Dreyfus continuasse condenado injustamente, a França estaria “vivendo em um estado de pecado mortal”. Como poderiam os católicos, de todas as pessoas, e a Igreja, de todas as instituições, negar a justiça em nome do patriotismo? Seu argumento poderoso era que a Igreja, em sua postura contrária a Dreyfus, estava sendo não católica, uma vez que repudiava seu próprio espírito místico: “(...) as forças políticas na Igreja sempre foram contrárias ao que é místico, em especial ao que é místico em um sentido cristão.” Leão XIII também estava aborrecido com a postura, desfavorável a Dreyfus, adotada pela Igreja francesa — mas por um motivo mais realista: a seu ver, estavam defendendo uma causa perdida, já que era inevitável que os fatos prevalecessem no final. Em uma entrevista ao *Figaro*, partidário de Dreyfus, em março de 1899, ele externou a opinião de que, visto que agora a inocência de Dreyfus era óbvia, eram as instituições da república, não o judeu, que estavam em julgamento; e acrescentou: “feliz é a vítima a quem Deus reconhece como justa o bastante para confundir sua causa com a de seu próprio filho que foi sacrificado.” Vinda de qualquer outra pessoa, a observação teria sido denunciada como blasfema, já que, na verdade, comparava a Ilha do Diabo^[279] ao Gólgota e Dreyfus a Cristo. Porém, Leão

agora tinha noventa anos, e os católicos franceses estavam demasiado encurralados e furiosos para lhe prestar muita atenção.

De qualquer modo, a intervenção pontifícia, naquelas circunstâncias, não alterou o fato de que a maior parte da opinião católica identificável era hostil a Dreyfus. Quando da constituição da Liga pela Pátria Francesa, direitista, em 1899 (em resposta à Liga *Dreyfusard* dos Direitos do Homem), os proeminentes membros católicos da *Académie Française* juntaram-se a ela em bloco. Praticamente nenhum católico conhecido apoiava Dreyfus; os bispos guardaram silêncio, com uma exceção — que defendeu o exército desacreditado. Assim, quando os políticos *dreyfusards* triunfaram, sob o comando de Émile Combes, em 1902, o maquinário estatal foi apontado contra a Igreja, como ocorrera na década de 1790. Combes era um ex-professor católico que perdera a fé — embora tivesse mais de herege que de renegado. Quando Théodore Ribot disse-lhe que “você não pode confinar a política de um grande país a uma mera luta entre ordens religiosas”, ele replicou que “assumi meu posto com esse único intento”. Nas palavras de Paul Deschanel, a ideia de um Estado neutro foi deixada de lado: “consideram o catolicismo um erro. (...) recorrem ao princípio propalado por Bossuet, afirmando que ‘o príncipe tem de lançar mão de sua autoridade para destruir as falsas religiões.’” O controle exercido pela Igreja francesa sobre a educação foi rompido, e jamais seria restaurado; a concordata foi encerrada, e se separaram a Igreja e o Estado; e as ideologias e estratégias do caso Dreyfus tornaram-se modelos para outros regimes anticlericais, em Portugal, na Espanha e em toda a América Latina.

O perigo de os católicos europeus serem aprisionados em uma luta contra uma forma de governo republicana era ameaçar a posição dos católicos nos Estados Unidos, que, graças à imigração, estava se tornando uma das maiores (e, certamente de longe, a mais rica) comunidades católicas do mundo. Leão XIII, em sua encíclica especial para os EUA, *Longinqua Oceani* (1895), empenhou-se ao máximo por permanecer em cima do muro, entre a

cruz e a caldeirinha: “(...) seria altamente errôneo concluir que, nos Estados Unidos, deve-se buscar a esperança da situação mais desejável para a Igreja, ou que seria lícito ou expediente em âmbito universal que Estado e Igreja fossem, como nesse país, desassociados e separados (...) [a Igreja] acarretaria frutos mais abundantes se, além da liberdade, gozasse do favor das leis e do patrocínio da autoridade pública.” Acrescentou que “a menos que forçados pela necessidade a agir em contrário, os católicos devem preferir associar-se a católicos”. Essa efusão pareceu, aos antirrepublicanos na Europa, frágil e conciliatória, mas enfureceu os americanos e dificultou muito a posição da hierarquia católica nos EUA. Sempre haviam salientado que a República e a Igreja eram praticamente almas gêmeas. Nas palavras do mais influente deles, John Ireland, arcebispo de S. Paulo: “não há conflito entre a Igreja Católica e os Estados Unidos. Eu não pronunciaria uma sílaba que desmentisse, por mais remotamente que fosse, nem a Igreja nem a República, e quando assevero, como faço agora solenemente, que os princípios da igreja encontram-se em profunda harmonia com os interesses da República, sei, nas profundezas de minha alma, que falo a verdade.” No entanto, muitos americanos não aceitaram essa garantia. Como poderiam, quando havia um abismo tão flagrante entre o triunfalismo protestante e o do Vaticano? Estabelecera-se o sentimento, que persistiria por mais de um século, que não se poderia permitir que nenhum católico chegasse à Presidência da República. O que talvez fosse mais importante foi o efeito sobre os católicos do país. Por vezes, temiam que o papado simplesmente iria condenar o “americanismo” como um “erro” moderno, deixando os católicos, assim, em quarentena dentro da sociedade norte-americana. Os bispos americanos eram constantemente obrigados a desviar o Vaticano dessa direção, e, conquanto fossem bem-sucedidos, a concessão era comprada ao preço de uma conformidade servil quanto a praticamente tudo o mais. Dessa maneira, os católicos americanos não desempenhavam o

papel progressista dentro da Igreja que seu pertencimento à sociedade do milênio tornava natural.

Chegou-se muito perto de um ataque do Vaticano à ideologia americana quando Leão XIII, 93 anos, foi sucedido por Giuseppe Sarto, como Pio X, em 1903. Pio X foi notável em vários sentidos. Vinha de uma família muito pobre: seu pai fora do mais baixo e desprezado escalão do serviço público municipal, como oficial de justiça e cobrador. Tinha havido papas das classes pobres na Idade Média, mas nenhum nos últimos séculos, praticamente todos provenientes de famílias aristocráticas. Pio foi também o primeiro Papa, em muitas gerações, a possuir experiência pastoral como padre comum. Foi, por fim, o primeiro a chegar à canonização desde Pio V, o monge dominicano que excomungou a rainha Elizabeth I em 1570. Pode-se dizer que a eleição de Pio X concluiu a revolução que, no século XIX, elevou o sacerdote paroquial a uma situação de importância coletiva (em detrimento da independência episcopal), em uma Igreja dominada pelo triunfalismo populista. Pio, contudo, não acalentava nenhuma simpatia especial pelos pobres. A referência do trabalho de seu pai deixara-lhe uma péssima opinião a respeito de seus méritos, e seus 17 anos de trabalho paroquial não o dispuseram para simpatizar com as aspirações políticas das massas. O que ele compartilhava com os pobres era uma intensa superstição. Convenceu-se, e a outros, de que possuía o dom da clarividência e outros poderes sobrenaturais; foram os relatos de tais milagres que lhe garantiram as honras póstumas. Pio era um homem grande e bem-apessoado, com excelente presença e pés enormes (seus gigantescos chinelos papais ainda podem ser vistos em Roma). Ele costumava emprestar suas meias vermelhas papais a pessoas com problemas nos pés, e o recurso às vezes funcionava — muito embora Pio não conseguisse curar sua própria uricemia. Tinha uma apaixonada devoção pelo culto de santos e relíquias, entre outros aspectos do cristianismo mecânico, e nutria uma desconfiança correspondente por abordagens mais intelectuais da religião. Via o universo em branco e preto.

O papado tridentino e a Igreja por ele representada eram brancos; o resto era negro — e, no resto, ele misturava a democracia, o republicanismo, a ciência, a moderna exegese bíblica, o comunismo, o ateísmo, a liberdade de pensamento e todas as formas de cristianismo que não fossem centradas no clero. Para ele, o protestantismo não passava de um estágio intermediário de uma progressão inevitável para o ateísmo. Sua carreira fora cercada de controvérsias. Como bispo de Mântua, envolvera-se em uma briga violenta com os maçons e socialistas do município. Indicado para o patriarcado de Veneza, o governo italiano retardou por três anos sua posse, recusando seu *exequatur*.

Pio foi eleito Papa após uma prolongada batalha política. O favorito do conclave era o cardeal Rampolla, secretário de Estado desde 1887, que apresentava tendências levemente liberais. O ministro de Relações Exteriores francês pediu que os cardeais franceses, como sempre, votassem em bloco e lhe dessem seus votos, o que aparentemente foi o que fizeram; no primeiro sufrágio, Rampolla emergiu claramente como líder, com 29 votos de um total de 62. Porém, o fato de ser a escolha francesa tornava-o inaceitável para as potências centrais, e, antes do segundo sufrágio, o cardeal Puzyna, arcebispo de Cracóvia, em nome do imperador Habsburgo, exerceu o *Aulic Exclusiva* — o veto a um candidato ao pontificado, tradicionalmente pertencente à Áustria, como legatária residual do Sacro Império Romano. O conclave não aceitou formalmente a validade do veto, mas seu secretário, o arcebispo Merry del Val, encarregado do sufrágio, garantiu que ele fosse aceito de fato. Os votos de Rampolla chegaram a trinta no quarto sufrágio, mas caíram em seguida; e, no sétimo, Sarto passou da maioria exigida, de dois terços.

A nomeação, por Pio X, de Merry del Val para seu secretário de Estado, na idade muito precoce de 38 anos, não foi tanto uma recompensa por serviços prestados, mas uma aliança entre um idoso reacionário que vencera por seu próprio esforço e um aristocrata intelectual conservador. Del Val era o filho

rico de um diplomata espanhol e uma dama inglesa, figura conhecida na sociedade europeia e um dedicado e engenhoso defensor do *ancien régime*. Essa combinação, no Vaticano, reverteu as políticas acomodadiças de Leão XIII e Rampolla — por mais desventuradas que tivessem sido — e introduziu um reinado de terror contra o liberalismo na Igreja. Pio acreditava em exibições de força direitistas. Sua primeira alocução consistorial, em novembro de 1903, soou como uma glosa ampliando o decreto de infalibilidade: “(...) o Pontífice Soberano, investido por Deus Todo-Poderoso com a magistratura suprema, não tem o direito de alienar as questões políticas da esfera da fé e da moral” — seguindo-se uma reafirmação do princípio do *cuius regio, eius regio*, ou ao menos uma genuflexão perante de Maistre: “as pessoas são o que seu governo espera que sejam.” Pio logo se viu enredado no governo Combes. Em 1903, o bispo liberal de Dijon, monsenhor Le Nordez, aparecera consorciado a maçons, em uma fotografia comprometedora publicada pelo sórdido jornal contrário a Dreyfus, o *La Libre Parole*. A maior parte do clero diocesano e dos seminaristas o boicotou, e o Papa, após uma investigação perfunctória, determinou sua remoção. Entretanto, isso era uma quebra da concordata, o governo francês acorreu em defesa do bispo, provou-se que a fotografia era uma farsa (como os menos excitáveis já imaginavam) e o alvoroço em torno da questão levou ao fim da concordata e à separação entre Igreja e Estado na França. Entretanto, também o governo Combes se superou. Foi derrubado em 1904, quando se descobriu que o Ministério da Guerra mantinha uma lista de oficiais divididos em duas categorias: “Corinto” e “Cartago” — com base nas informações fornecidas pelo secretário à Grande Oriente, a mais influente das organizações maçônicas francesas. Os “coríntios” eram maçons e ateus de boa reputação; os “cartagineses” oficiais cujos filhos frequentavam escolas religiosas e as esposas iam à missa — e que, por conseguinte, não deveriam receber nenhuma promoção.

O caso da lista persuadiu os triunfalistas mais ferrenhos no Vaticano da existência de uma gigantesca conspiração internacional para destruir a Igreja Católica Romana. Era a prova por que estavam esperando. Ademais, acreditavam que a parte mais importante da conspiração encontrava-se dentro da Igreja, disfarçada de catolicismo progressista ou liberal, mas, de fato, ligada à maçonaria e ao ateísmo. Denominaram a conspiração de “modernismo” e a vincularam especialmente aos esforços empreendidos pelos acadêmicos católicos para alcançar os exegetas das Escrituras e historiadores protestantes alemães, que vinham dominando os estudos bíblicos e eclesiásticos desde o final do século XVIII. Em todos os seus aspectos fundamentais, a nova campanha foi uma retomada da guerra travada pelos teólogos escolásticos ortodoxos contra os estudiosos de textos renascentistas da era erasmiana — um conflito que acabara degenerando em caça às bruxas. O “modernismo” estava associado ao estudo da história, que (como vimos) era, de fato, uma inimiga mais perigosa da ortodoxia e do triunfalismo que a ciência em si.

A ortodoxia há muito vigiava os historiadores. Foram os historiadores eclesiásticos alemães, sobretudo os da faculdade católica da Universidade de Tubingen, que, com exceção de um (que foi nomeado cardeal), condenaram o decreto de infalibilidade; tinha sido lorde Acton, o historiador britânico, a tentar organizar a oposição internacional ao decreto; e eram os cinco institutos católicos franceses, fundados em 1875, com sua ênfase em estudos históricos, que abrigavam os acadêmicos católicos mais arrojados. Naturalmente, os estudos bíblicos sempre foram perigosos. As heresias deles derivadas datavam dos tempos de Marcion — sendo, com efeito, anteriores ao cânone. Muitos dos mais distintos estudiosos bíblicos da Renascença, a partir de Erasmo, posteriormente tiveram suas obras condenadas no período tridentino. Por outro lado, a Igreja Católica não podia simplesmente abandonar os estudos bíblicos nas mãos dos protestantes — isso seria uma

traição à tradição ortodoxa, que remontava a Pápias e compreendia todos os grandes doutores da Igreja.

Em 1893, na encíclica *Providentissimus Dei*, Leão XIII fizera um alerta rigoroso aos acadêmicos empreendedores. “Todos esses livros”, sublinhou, “e esses livros em sua totalidade, que a Igreja tem em conta de sagrados e canônicos, foram escritos, em todas as suas partes, sob a inspiração do Espírito Santo. Ora, longe de admitir a coexistência de erro, a inspiração Divina, por si, exclui todo erro — por necessidade, porquanto Deus, a Verdade Suprema, tem de ser incapaz de ensinar erro”. Entendida literalmente, essa afirmação assombrosa praticamente impôs um veto ao estudo acadêmico, já que afirmava como fato dogmático o que os historiadores já haviam demonstrado, desde 1893, ser em grande parte uma questão de debate e especulação. A verdade é que muito poucas pessoas de importância no Vaticano (ou, em geral, nas hierarquias nacionais) detinham conhecimento suficiente para compreender as premissas e a metodologia da moderna exegese bíblica e disciplinas relacionadas. Como os teólogos desprezados por Erasmo, condenavam com base na ignorância. Os poucos que compreendiam já eram — *eo ipso*, por princípio — suspeitos. O cardeal Meigan sintetizou muito bem, em correspondência com o abade Alfred Loisy, do Instituto Católico de Paris: “Roma nunca entendeu nada dessas questões. No geral, o clero católico é profundamente ignorante a respeito do assunto. Ao tentar tirá-los de sua ignorância, correm-se sérios riscos, pois nossos teólogos são ferozes.” As palavras poderiam ter sido pronunciadas pelo próprio Erasmo; sob esse aspecto, Roma parecia não ter aprendido nada em quatrocentos anos.

Leão não acompanhara seu aviso de 1893 de uma perseguição sistemática. Pio, sim. Houve muitas vítimas, grandes e pequenas. Com efeito, praticamente todos os envolvidos em estudos bíblicos, a menos que fossem exclusivamente mecânicos, tornaram-se objetos de suspeita durante esse pontificado. Uma das vítimas foi Albert Lagrange, o fundador dominicano

do Centro de Estudos Bíblicos em Jerusalém. Foi forçado a proceder a uma submissão plena a Pio. Outro foi Louis Duchesne, cuja *História da Igreja Primitiva* foi condenada; também ele foi obrigado a uma submissão abjeta. Loisy, dedicado a estudos hebraicos e assírios, foi mais combativo. *Seu Evangelho e a Igreja* (uma resposta a *O Que é Cristianismo?*, do grande historiador protestante da Igreja Adolph von Harnack) fez com que não menos de cinco de suas obras fossem colocadas no *Índex*, em 1903; não desejando retratar-se, foi excomungado em 1908. Pio estava determinado a impedir que o clero católico fosse contaminado pelos erros, tal como os via, das ciências históricas e físicas. Logo em sua primeira encíclica, *E Supremi Apostolatus Cathedra*, prometeu: “tomaremos o maior cuidado no sentido de impedir que nosso clero veja-se preso nas armadilhas do pensamento científico moderno — uma ciência que não respira as verdades de Cristo, mas, por seus argumentos ardilosos e sutis, corrompe a mente do povo com os erros do racionalismo e do semirracionalíssimo.” Daí a caça não ter se limitado aos estudiosos da Bíblia: a rede foi levada muito mais longe. O padre George Tyrrell, converso irlandês, jesuíta e estudioso da obra tomista, foi atacado por defender “o direito de cada época de adaptar a expressão histórico-filosófica do cristianismo às certezas contemporâneas, colocando um fim, dessa maneira, a esse conflito absolutamente desnecessário entre fé e ciência, que não passa de um estorvo teológico”. Tyrrell foi expulso da Companhia de Jesus em 1906, e suspenso dos sacramentos no ano seguinte; recebeu a extrema-unção em seu leito de morte (1909), mas negaram-lhe enterro em um cemitério católico. Seu caso trágico foi um entre muitos.

Em 1907, Pio formalizou a campanha por meio da publicação do decreto *Lamentabili*, distinguindo 65 proposições do que se denominou *Heresia Modernista*. A hierarquia católica norte-americana ficou imensamente aliviada ao descobrir que o “americanismo” não figurava entre elas. Em termos gerais, o modernismo, tal como Pio o concebia, era a tentativa de lançar luz sobre a história e os ensinamentos do cristianismo (e do

judaísmo) mediante o emprego objetivo de disciplinas acadêmicas que foram desenvolvidas durante o Iluminismo e desde então. Ao negar objetividade aos estudos, inibiu a busca da verdade aonde quer que levasse, parecendo, assim, estabelecer uma distinção entre fé e verdade que é a própria essência da mensagem paulina. Se a *Lamentabili* era, ela mesma, herética, é, portanto, uma questão de argumentação; não era, porém, um debate que pudesse ser realizado naquela época. Com efeito, o decreto foi seguido, dois meses depois, da encíclica *Pascendi dominici gregis*, que impôs um juramento antimodernista compulsório a todos os bispos, padres e professores católicos. Foi aí que começou o terror antimodernista, conduzido com virulência em muitos estabelecimentos de ensino católicos, sobretudo seminários. Houve um grande número de vítimas, que tiveram suas carreiras eclesiásticas arruinadas; e muitos “suspeitos”, cujas futuras nomeações foram afetadas, desconheciam totalmente as acusações que pendiam sobre si, mantidas nos arquivos do Santo Ofício. Um deles foi Angelo Roncalli, então no seminário de Bérgamo, que ignorou as informações armazenadas a seu respeito até tornar-se Papa, em 1958, e pedir para ver seu arquivo no Santo Ofício.

Pio X e outros podem ter acreditado que havia uma verdadeira conspiração modernista, irradiando da França. Todos os dias, Merry del Val lia um resumo da imprensa francesa, munido de um “comentário”, preparado por um assuncionista fanático, o padre Salvien; a teoria da conspiração foi bem documentada pelas “informações” divulgadas no *Action Française* e no *La Libre Parole*. De fato, jamais se encontrou qualquer evidência de tal conspiração. O que realmente veio à tona, porém, quando a inteligência do exército alemão capturou um repositório secreto de documentos eclesiásticos na Bélgica, em 1915, foi a existência de uma sociedade secreta antimodernista no Vaticano, com ramificações em outros lugares da Europa. Aparentemente, tratava-se de um grupo devocionista, conhecido como *Sodalitium Pianum* (apelidado de *la sapinière*, o pinheiral);

na realidade, era um grupo de pressão — com o objetivo de incentivar as carreiras dos clérigos “confiáveis” na burocracia eclesiástica — e uma rede de informações, que compilava dados prejudiciais sobre clérigos “em quem não se podia confiar” para, em seguida, delatá-los ao Santo Ofício. Seu organizador foi o monsenhor Umberto Benigni, ex-professor de Estilo Diplomático da Academia Pontifícia para Eclesiásticos Nobres, que fornecia a maior parte do serviço eclesiástico vaticano e do qual Del Val era *alumnus*. Não está claro até que ponto Del Val estava a par dessas atividades. A comunicação com os agentes dava-se em código; dessa forma, Pio era “Michel”, Del Val era “Jorge” e assim por diante, métodos empregados na época de Felipe II — de fato, toda a organização tinha o sabor do final do século XVI. Por outro lado, contava com sua própria publicação, o *La Correspondance de Rome*, que tendia a revelar parte do jogo. Del Val rompeu com o grupo, pelo menos aparentemente, quando voltou suas atenções hostis contra si mesmo, em 1913; e, naturalmente, houve uma grita quando os alemães publicaram suas descobertas. O *Sodalitium*, porém, só seria dissolvido formalmente em 1921. Alguns anos mais tarde, Pio XI enviou o padre Salvien para terminar seus dias em um monastério punitivo. Nada indica que as informações fornecidas pelo grupo jamais tenham sido eliminadas dos arquivos do Santo Ofício; com efeito, isso é altamente improvável. O terror antimodernista, como tal, só teve fim quando Benedito XV sucedeu Pio X, em 1914.

A campanha movida por Pio X contra o academicismo católico foi acompanhada por uma série de movimentos políticos, organizados por Del Val, com vistas a erradicar todo e qualquer espírito de independência entre a laicidade católica de mentalidade progressiva, e sobretudo a reprimir o desenvolvimento de um movimento democrático cristão. Na Itália, este tomara a forma da *Opera dei Congressi*, uma série de clubes, sociedades, instituições de caridade e sindicatos espalhados por todo o país e organizados por leigos a fim de proporcionar um mecanismo para a

penetração católica no sistema político no momento em que o papado encerrasse sua política de *non-expedit* — e que haviam permitido que os católicos tomassem parte da vida pública do Estado. Em 28 de julho de 1904, sem aviso prévio, mas com aprovação de Pio, Del Val enviou cartas dissolvendo a *Opera* e transferindo todas as suas atividades para os bispos diocesanos. O movimento foi substituído por um grupo de pressão de direita organizado pelo Vaticano, o *Azione Cattolica*. Grande parte dos mesmos procedimentos foi adotada na França, onde a democracia cristã estava sendo organizada em torno de um grupo denominado de *Le Sillon* (O Arado), fundado por Marc Sagnier em 1898. Também este era uma organização basicamente leiga, fora da esfera de controle dos bispos. Em 1908, dez arcebispos e 26 bispos haviam proibido seu clero de ingressar no grupo, e Pio emitiu sua sentença de morte ao condená-lo em sua forma existente e determinar que fosse reorganizado pelos bispos, em âmbito diocesano. O que tornou o ataque ao *Le Sillon*, que era bastante ortodoxo em termos doutrinários, mais repreensível foi a extraordinária tolerância demonstrada para com sua rival de direita, a *Action Française*. Embora controlado por um ateu e de doutrina excêntrica ao extremo, o movimento gozava da proteção do Vaticano e continuava recrutando católicos franceses, inclusive clérigos. Pio chamou Maurras de “bravo defensor da Igreja e da Santa Sé”. Quando seus livros foram delatados ao Santo Ofício, este não teve alternativa (segundo seus próprios critérios) senão condená-los como hereges. Contudo, Pio impediu uma condenação pública, classificando-os como “*damnabilis, non damnandus*” — isto é, passíveis de condenação, mas não a serem condenados; e proibiu toda e qualquer ação contra o movimento. Em termos técnicos, a condenação foi redigida em 1914, mas suspensa por desejo do Papa. Alguns anos depois, descobriu-se que todos os papéis referentes ao caso haviam sido “perdidos” pelo Santo Ofício, e talvez Pio e Del Val tenham ordenado sua destruição. A conclusão que muitos tiraram desses procedimentos impróprios foi que, para o Vaticano, a

ortodoxia na doutrina era menos importante que a ortodoxia na política, e que o objetivo de esmagar tanto os estudos bíblicos quanto o movimento democrata cristão era não tanto a preocupação com a pureza da verdade cristã mas o ódio de qualquer desafio à ordem constituída na sociedade, bem como com a imposição da autoridade a partir do alto. Segundo um prelado francês, em um ataque ao *Le Sillon*, “(...) a participação (...) engendra rapidamente, sobretudo entre os jovens, um espírito crítico, desrespeitoso e indisciplinado”.

O deslocamento do pontificado populista para a direita necessariamente ampliou o abismo entre católicos e protestantes. Nos Estados Unidos, a hierarquia católica, grata ao menos pelo fato de o Papa não lhe haver pedido que aprovasse uma condenação do estilo de vida americano, evitava qualquer tipo de controvérsia, assim como contato com outros cristãos. Na Alemanha, os católicos de mentalidade mais independente foram empurrados de volta à ortodoxia regimentar pelos estragos da *Kulturkampf*. Na Inglaterra, a “segunda primavera” do catolicismo, que alguns pensaram estar começando com a conversão de Newman e Manning, passou direto para o outono; não houve nenhum movimento de massa dos anglicanos em direção a Roma, e a conversão da elite definiu até não passar de um fio d’água. Em vez disso, houve tentativas, na década de 1890, de reunir as duas igrejas, mas foram rapidamente derrubadas pela postura desdenhosa do Vaticano e pela hostilidade aberta e confessa da restaurada hierarquia católica britânica, encabeçada pelo cardeal Vaughan, que duplicara as sés anglicanas e, portanto, teria sido eliminado no caso de uma reunião. Os tentames, promovidos por um devoto leigo da Alta Igreja, lorde Halifax, fracassaram diante da questão das ordens anglicanas, cuja validade fora questionada por Roma tanto em termos históricos quanto teológicos. Em 1894, Vaughan anunciou publicamente que os bispos e o clero anglicano “só podem ser considerados nas mesmas condições de leigos”; secretamente, implorou a Leão XIII que se pronunciasse em definitivo contra as ordens

anglicanas. Leão estava dividido. Como de hábito, procurava a solução empírica mais vantajosa. Foi persuadido, porém, pelo argumento de Vaughan de que o reconhecimento, por Roma, de um clero anglicano de ordenação válida faria com que sua própria hierarquia parecesse ridícula; também parece ter acreditado na garantia do cardeal de que a condenação rematada traria um fluxo de conversos anglicanos para Roma. Assim, em 1895, ele emitiu uma encíclica dirigida aos ingleses, *Ad Anglos*, que simplesmente os convidava, coletiva ou individualmente, a apresentar sua submissão “à Igreja”; um ano depois, seguiu-se a bula *Apostolicae Curae*, que definia as ordens anglicanas como “absolutamente nulas e totalmente inválidas”. O tom e as implicações desses dois documentos não poderiam ter sido mais insultuosos nem condenatórios com relação ao anglicanismo — e, por inferência, a um imenso espectro de protestantismo em todo o mundo. O hiato foi ampliado e envenenado pelo terror antimodernista, sob Pio X.

Também a Igreja da Inglaterra tinha seus modernistas e antimodernistas; além disso, encontrava-se profundamente dividida pelos pontos de interrogação colocados pelos acadêmicos protestantes a respeito do nascimento da Virgem, dos milagres do Novo Testamento e até mesmo da própria ressurreição. Aí incluíam-se *Os Milagres do Novo Testamento* (*The Miracles of the New Testament*, 1911), de J. M. Thompson, Decano de Teologia em Magdalen;^[280] *Fundações* (*Foundations*, 1912), um volume de ensaios clericais editado pelo cônego Streeter; e *O Credo no Púlpito* (*The Creed in the Pulpit*, 1912), do cônego Hensley Henson. A resposta do Vaticano, ao lidar com seus modernistas, consistira apenas na invocação da disciplina. Um imenso número de livros foi condenado, e os estudos católicos nesse campo foram virtualmente interrompidos. Alguns anglicanos, da mesma forma, desejavam providências contra os liberais (Thompson teve, de fato, sua licença cassada por seu bispo.) No entanto, o arcebispo Randall Davidson, de Cantuária, logrou chegar a um meio-termo sensato. Em uma reunião da Convocação,^[281] em 1914, ele aceitou o

pronunciamento do arcebispo Temple — “se as conclusões forem prescritas, o estudo é inviável”. A verdade tinha de vir em primeiro lugar. “Eu diria a todo estudante honesto dessas questões: ‘siga a verdade, faça o máximo para encontrá-la, e deixe que ela seja sua guia, aonde quer que o leve. (...) Não permita que seu estudo seja estorvado por um único pensamento sobre o que as consequências desta ou daquela conclusão possam significar para você ou para os demais. Se for a verdade, busque-a.” Ao mesmo tempo, insistia em que os clérigos anglicanos, como porta-vozes autorizados da fé cristã, tinham de aderir a determinadas crenças, e persuadiu a Convocação a aprovar, por unanimidade, uma resolução que “registra sua convicção de que os fatos históricos atestados no Credo constituem uma parte essencial da fé da Igreja”.

A solução anglicana depositou o ônus sobre o indivíduo e permaneceu fiel aos ensinamentos de S. Paulo. O estudioso devia buscar a verdade; esta, porém, poderia conduzi-lo a um estágio em que se ultrapassassem as fronteiras do cristianismo, que tinha limites definidos. Nesse caso, era melhor encarar o fato, à luz de sua própria mente e consciência, em vez de procurar suprimi-lo, uma vez que o cristianismo em si era idêntico à verdade. A implicação dessa linha de raciocínio era que, em última instância, o problema seria resolvido em âmbito acadêmico, o que conciliaria a verdade histórica com as Escrituras — ou que o cristianismo desapareceria, uma vez demonstrada sua inverdade. A conclusão da atitude pontifícia era que o homem era um continente demasiado frágil para que se deixasse por sua conta o embate com a verdade; necessitava da orientação coletiva da Igreja, que contava com condução divina e à qual ele devia seguir mesmo contra a aparente evidência de seus sentidos e consciência. A controvérsia serviu, desse modo, para demonstrar que não ocorrera nenhuma modificação essencial no debate entre católicos e protestantes desde o século XVI.

Por isso, em 1914, os cristãos ainda não eram capazes de chegar a um consenso quanto ao modo como seu credo iria absorver o novo conhecimento que jorrava de todos os lados, ou mesmo como eles mesmos deveriam absorvê-lo. Essa conclusão deprimente ia de encontro à euforia espiritual da época. Ainda havia muitos triunfalistas em 1914. Os papistas supunham que, no fim das contas, haveria uma submissão de todos os cristãos a Roma, seguida de um redirecionamento do mundo sob orientação papal; um retorno, por assim dizer, ao século XIII, de Inocêncio III, só que com navios a vapor, rádio e aviões. Os triunfalistas protestantes ansiavam pela evangelização do mundo, nas linhas do voluntarismo norte-americano. Suas previsões antagônicas para o futuro eram, pois, muito diversas — conquanto partissem de premissas similares. A soberania do Ocidente — em termos intelectuais, econômicos, militares e políticos — seria mantida. De fato, seria fortalecida. E o cristianismo continuaria o beneficiário da força ocidental. O Ocidente ainda se fundamentava em uma estrutura cristã de crenças e ética. E os ocidentais, como indivíduos, eram indiscutivelmente cristãos em suas perspectivas e expectativas.

O processo histórico iniciado pela Primeira Guerra Mundial demonstrou a fragilidade de todas essas certezas. Se o ano de 1914 foi um divisor de águas na história da monarquia e da legitimidade, do privilégio e do capitalismo liberal, do imperialismo ocidental e da supremacia da raça branca — se foi um prenúncio da destruição de todas essas instituições — foi também um golpe devastador para o cristianismo. Por um lado, demonstrou a inutilidade do tipo de ação defensiva conduzida por Pio X, já que a marcha da mudança mostrou ser menos obra de acadêmicos conscienciosos que de imensas forças implacáveis, além do controle de qualquer pontífice ou Santo Ofício. O mais nocivo, porém, foi que a guerra chamou a atenção para o controle superficial que o cristianismo parecia exercer sobre as paixões das multidões ou os atos de seus governos. O cristianismo europeu, supostamente baseado em uma fundação moral

comum, mostrou não ser mais capaz do que a rede de relacionamentos matrimoniais entre as famílias reais de impedir o armagedon ou de evitar que ele se degenerasse em um genocídio mútuo. As divisões doutrinárias e eclesiásticas do cristianismo, de história tão rica, debatidas e defendidas com tamanho estrídulo, revelaram-se igualmente — se não mais — irrelevantes. Todos os participantes declaravam que estavam matando em nome de princípios morais. Na verdade, tinham objetivos puramente seculares. As crenças e afiliações religiosas não tiveram participação alguma nos alinhamentos. De um lado enfileiravam-se a Alemanha protestante, a Áustria católica, a Bulgária ortodoxa e a Turquia muçulmana. Do outro, a Inglaterra protestante, a Itália e a França católicas e a Rússia ortodoxa.

Assim divididas, as igrejas cristãs não poderiam contribuir — como não contribuíram, de fato — para transcender a briga e promover uma conciliação. Os clérigos foram incapazes de colocar a fé cristã acima da nacionalidade; em sua maioria, nem estavam dispostos a tanto. A maioria optou pela saída mais fácil e estabeleceu uma equivalência entre cristianismo e patriotismo. Soldados cristãos de todas as denominações foram exortados a matar uns aos outros em nome de seu Salvador. Alguns clérigos foram mais longe. A provisão da lei canônica que proibia os sacerdotes de pegar em armas ou derramar sangue foi, com efeito, suspensa, e cerca de 79 mil padres e freiras católicos foram mobilizados. Desses, só da França vinham 45 mil, e mais de cinco mil padres franceses foram mortos em combate. Na Inglaterra, o clero foi dispensado, mas servia o esforço de guerra de todas as maneiras ao seu alcance. Hensley Henson, futuro bispo de Durham, anotou, na erupção da guerra: “corremos de volta para Durham, e logo estávamos imersos nas excitações e atividades dos preparativos bélicos” — que, em seu caso, consistiram em percorrer o condado com seu governador para reunir recrutas para a Infantaria Leve de Durham. O dr. Garbett, mais tarde arcebispo de York, regozijou-se no fato de que três de seus seis curas, servindo como capelães na frente de batalha, haviam

conquistado a Cruz Militar (uma delas com barra). Os anglicanos organizaram uma Missão Nacional de Arrependimento e Esperança, a que William Temple, posteriormente arcebispo de Cantuária, referiu-se como “difícilmente um modo adequado de encontrar o fim de um mundo”. A missão granjeou o apoio de Horatio Bottomley, o agitador de multidões e impostor comercial, especializado em campanhas de recrutamento; tomava chá com o bispo de Londres, mas mais tarde escreveria, em *John Bull*, que as tropas britânicas no *front* não tinham necessidade de “esperança e arrependimento”, já que eram todos “heróis e santos”. [282] Os clérigos que não se mostrassem entusiasmados com a guerra eram vitimados. Cosmo Gordon Lang, arcebispo de York, caiu nessa categoria de forma bastante inadvertida. Lang era um esnobe incorrigível, e, em um discurso de recrutamento no Empire Music Hall, em York, não pôde resistir e citou o nome do *kaiser*, que, segundo ele, fora visto pela última vez ajoelhado e chorando no leito de morte da rainha Vitória — uma visão que, para ele, era “uma recordação sagrada”, e ele “lamentava profundamente o modo rude e vulgar como o imperador da Alemanha fora tratado por alguns dos jornais e pelas assim chamadas ilustrações cômicas”. A observação foi interpretada como pró-germânica; Lang recebeu milhares de cartas ofensivas (além de 24 Cruzes de Ferro), [283] foi cortado do Clube de Yorkshire e, “pior de tudo”, detectou “uma certa frieza em Windsor e Balmoral”. O incidente perseguiu-o pelo resto de seus dias. De forma mais deliberada, Benedito XV causou ódio ao procurar agir, por meio dos canais diplomáticos, no sentido de impedir a difusão do conflito. Seus esforços malogrados de manter a Itália de fora ganharam a hostilidade dos católicos franceses, que o apelidaram de “papa boche”. Em agosto de 1917, sua proposta de trégua foi denunciada por um proeminente dominicano, padre Sertillange, do elegante púlpito parisiense da Madeleine: “como o aparente rebelde do Evangelho, somos filhos que respondem ‘não, não!’” (Na época, Sertillange contava com o apoio de seu arcebispo, o cardeal Amette; depois da guerra, o Vaticano teve

sua vingança, e o frade foi mantido prisioneiro em casas religiosas na Palestina, Itália e Holanda, reconquistando sua liberdade de expressão só às vésperas da Segunda Guerra Mundial.)

Como não é de surpreender, foram os Estados Unidos, como Estado cristão milenarista, que empreenderam as tentativas mais corajosas, ou pelo menos as mais ruidosas, de identificar sua causa nacional com princípios religiosos. Como nação neutra, os EUA não tinham conseguido detectar nenhuma distinção entre os beligerantes. Com efeito, o presidente Wilson observara, privadamente, que, se o país se juntasse aos Aliados “significaria que teríamos de perder nossas cabeças, junto com o resto, e parar de pesar o certo e o errado”. Sua atitude mudou de imediato após o ingresso na guerra. “Entramos na guerra”, foi sua declaração pública, “como os defensores desinteressados do direito”. A retórica do púlpito cristão forneceu os detalhes coloridos, como ocorrera na Guerra de Secessão. “Foi Deus quem convocou essa guerra”, asseverou o reverendo Randolph H. McKim em sua igreja, em Washington. “Este conflito é, na verdade, uma cruzada. A maior da história. A mais santa. Ele é, no sentido mais profundo e verdadeiro, uma Guerra Santa. (...) Sim, é Cristo, o rei da justiça, quem nos convida a empenharmo-nos na luta contra esse poder ímpio e blasfemo.” O reverendo Courtland Meyers pregou, em Boston: “se o *kaiser* é cristão, o demônio, no Inferno, é cristão, e eu sou ateu.” Newell Dwight Hillis, ministro da igreja de Brooklin Plymouth, defendeu um plano de “extermínio do povo alemão (...) a esterilização de dez milhões de soldados alemães e a segregação das mulheres”. Henry B. Wright, diretor evangélico da ACM e ex-professor de teologia de Yale, garantiu aos soldados com escrúpulos quanto ao uso da baioneta, que conseguia “ver Jesus mirando em um barril de pólvora e enfiando uma baioneta no corpo de um inimigo”. Albert C. Dieffenbach, unitarista, também acreditava que Cristo “realizaria o trabalho fatal contra aquele que é o mais mortífero inimigo do Reino de seu Pai em mil anos”. Na opinião de Shailer Matthews, da Escola de Teologia de Chicago, devia-se

poupar da perseguição todos os que se recusassem a combater por motivos religiosos ou morais, “desde que não falem com sotaque germânico”; mas acrescentou que, “para um americano recusar sua cota na atual guerra (...) ele não é cristão”.

O cristianismo organizado norte-americano fez uma última tentativa de recuperar alguns resultados éticos do debacle exigindo termos de paz que estivessem de acordo com os princípios cristãos. Em seu livro *Christian Ethics in the World War* (*Ética Cristã na Guerra Mundial*, 1918), W. Douglas MacKenzie, da Hartford Seminary Foundation, “cristianizou” o conflito como uma campanha contra o militarismo germânico, e alegou que um resultado cristão seria a substituição da nação-estado pela Liga das Nações. [284] A Liga, de fato, era a única saída para o dilema colocado pela guerra para os cristãos. O cristianismo fora impotente para evitar a guerra ou abreviá-la, ou mitigar o “pavor”, ou impedir que os dois lados — praticamente sem nenhuma voz clerical dissonante — invocassem o auxílio do mesmo Deus. Ao menos o cristianismo poderia ser identificado com a solução de paz. Foi com esse espírito que Woodrow Wilson foi a Versalhes, como observou John Maynard Keynes, na época: “(...) se o presidente não era o rei-filósofo, o que seria ele? (...) A pista, uma vez encontrada, foi esclarecedora. O presidente era como um ministro não conformista. (...) Seus pensamento e temperamento eram de natureza essencialmente teológica. (...) Ele não dispunha de plano algum, nenhum esquema, nada de ideias construtivas de qualquer tipo que revestissem com a carne da vida os mandamentos que ele bradara da Casa Branca. Poderia passar um sermão em qualquer um deles, ou dirigir uma prece ao Todo-Poderoso por seu cumprimento, mas não seria capaz de adequar sua aplicação concreta ao estado real da Europa.” Tampouco, logo se descobriu, a liderança cristã conseguiria salvar a política norte-americana. O reto Wilson desejava a Liga; a opinião religiosa oficial do país era esmagadoramente a favor da participação americana. A rejeição do Senado foi recebida com

consternação, mas nada havia que se pudesse fazer para revertê-la. Dessa forma, a impotência cristã na guerra foi confirmada também na paz.

A Primeira Guerra Mundial, uma guerra civil entre as seitas cristãs, inaugurou um período de tragédia e vergonha para o cristianismo. A guerra, assim como a paz que se seguiu, demonstrou a fraqueza das igrejas; mas, pelo menos, nenhuma delas identificou-se de modo positivo com o mal. Isso ainda estava por vir. Durante a década de 1920, instalou-se um clima de pessimismo e abatimento entre os líderes cristãos. O triunfalismo foi discretamente deixado de lado. Aparentemente, não houve nenhum declínio — ou ao menos nenhum declínio radical — nos números cristãos. Todavia, as perspectivas de um mundo cristianizado definharam, e adotou-se uma postura defensiva. Roma deu o tom. Como sempre, em períodos de incerteza, procurou aliados confiáveis e conservadores. Em 1922, Achille Ratti, arquivista de classe média, foi eleito Papa como Pio XI. Ao contrário de seu predecessor, Benedito XV, ele era intolerante, sem imaginação e reacionário. Temia o comunismo e o socialismo e via a Rússia soviética como o inimigo supremo. Não queria que a Igreja se misturasse aos movimentos de trabalhadores. Portanto, não pretendia ter nenhuma ligação com a democracia cristã. Na França, foi relutantemente persuadido a condenar a *Action Française* em 1927, mas só depois que o ateísmo provocativo de Maurras havia tornado inevitável essa medida. Não oferecia incentivo correspondente aos movimentos sociais católicos. Na Itália, o partido de massa dos trabalhadores cristãos, o *Partito Popolare*, de Don Sturzo, contara com a ajuda e a bênção do Papa Benedito; Pio reverteu essa política, apoiando, em vez disso, Mussolini, a fim de solucionar a “Questão Romana”.^[285] O problema foi resolvido com a assinatura do Tratado de Latrão, em 1929, o qual, segundo Pio, havia “devolvido a Itália a Deus”. Mussolini, em troca, chamou o Papa de “bom italiano”. Nesse ínterim, Sturzo fora forçado a se exilar; seu sucessor, Alcide de Gasperi, estava preso, e os democratas cristãos tinham se desbaratado. Na Alemanha, Pio apoiou

as forças conservadoras da direita e não deu nenhuma aprovação aos socialistas cristãos, que ele se recusava a distinguir dos marxistas. [286]

Se o pontificado, embora desencorajando a democracia cristã, tivesse sido completamente consistente e se mantivesse alheio a todos os contatos políticos, teria estado em posição de simplesmente defender e apresentar os princípios cristãos, bem como de identificar aqueles que os desrespeitassem. Contudo, não foi o que ele fez. Enquanto, em teoria, denunciava o mundo moderno como um todo e permanecia dentro de sua fortaleza, na prática chegou a um meio-termo com a autoridade constituída. Assim, agiu com base em reflexos muito arraigados, que, de fato, remontavam à aliança com o poder imperial romano. O cristianismo agostiniano era fundamentado na premissa de que a Igreja agia de comum acordo com as autoridades civis. A Igreja estava protegida: seus mandamentos e doutrinas morais recebiam, em termos gerais, expressão concreta na lei civil; sua propriedade estava assegurada; conferia-se a seus padres e bispos um *status* honrado; e dava-se ouvidos às suas palavras — isso se não fossem, mais que isso, sempre levadas em consideração. Durante 1.500 anos, a Igreja aceitara essa norma. Quer a Igreja e o Estado tivessem um vínculo formal ou não, ela estava habituada a funcionar em um ambiente civil favorável. As exceções à regra tinham sido breves, e foram tratadas como períodos de crise. Com efeito, a história parecia apontar para a conclusão desanimadora de que a Igreja não tinha condições de suportar a hostilidade ativa do Estado por muito tempo — na melhor das hipóteses, uma ou duas gerações. A ideia da Igreja conduzindo uma grande campanha dentro de uma sociedade hostil — como fizera por 250 anos dentro do Império Romano — não era considerada viável. Daí evitar-se uma longa guerra contra o Estado, se possível. É claro que, com os marxistas, não poderia haver meio de conciliação ou tolerância mútua. Portanto, seria preciso buscar alianças com as forças na sociedade que estivessem mais comprometidas com a luta antimarxista. É claro que, idealmente, a Igreja preferia cooperar com monarquias católicas legitimistas,

com que poderia assinar uma concordata elaborada. Estava, porém, pronta para adaptar-se à segunda melhor opção, ou mesmo à alternativa seguinte, desde que a única situação absolutamente inaceitável — o Estado marxista — fosse inviabilizada. Foi esse tipo de consideração que motivou a estratégia católica entre as guerras: o desejo de conveniência prática e um medo imenso, derivado de avaliação pessimista da capacidade da Igreja de suportar um desgaste prolongado.

Esse raciocínio aplicava-se com maior intensidade na Alemanha, onde a Igreja Católica ainda estava condicionada por sua experiência com a *Kulturkampf*. Esta fora mais daninha do que talvez o pontificado, ou mesmo Bismarck, haviam sido capazes de perceber. Suas acusações de que os católicos germânicos não seriam verdadeiros alemães — porque seus pressupostos culturais eram hostis ao espírito do nacionalismo do país — tinham aberto feridas profundas, causando um estrago duradouro à comunidade católica. Em suas relações subsequentes com o Estado e com seus compatriotas, os católicos incutiram-se de uma grande ânsia por demonstrar sua lealdade aos ideais e objetivos germânicos, bem como sua total identificação com a sociedade alemã. Para tanto, contara com o estímulo de seu clero. Em 1914, os católicos superaram os luteranos em sua ansiedade por endossar a guerra. Ninguém, de nenhum dos dois lados, conseguira exceder a hierarquia católica germânica em termos de retórica patriótica. O cardeal Faulhaber chegara a ponto de afirmar que a guerra, por ele definida como travada para vingar o assassinato em Sarajevo,^[287] entraria para os anais da ética cristã como “o protótipo da Guerra Justa”.

Foi essa ansiedade continuada por não se expor à acusação de ser antigermânica que levou a Igreja Católica a condescender com Hitler e os nazistas. Tinha pavor de uma nova *Kulturkampf*. Havia um temor partilhado pelos bispos alemães, pelo núncio papal, arcebispo Pacelli, e pelo próprio Vaticano, de que uma segunda campanha, executada com muito mais ferocidade — e talvez por muito mais tempo — que a primeira, conseguiria

de fato destruir a Igreja Católica na Alemanha. Temiam que Hitler criasse uma igreja separatista, subordinada ao Estado, e que a imensa maioria dos católicos (e do clero) alemães aderisse a ela, expondo, desse modo, a fragilidade da lealdade ao papado, solapando todo o conceito de triunfalismo populista e infligindo danos incalculáveis ao catolicismo internacional por toda parte.

A força desse medo pode ser avaliada quando levamos em conta o que os católicos tinham de perder ao aceitar Hitler. A república de Weimar^[288] pusera fim ao predomínio luterano oficial na Alemanha. Os católicos não precisavam mais submeter-se à hostilidade de um Estado protestante. Com efeito, em Weimar eles prosperaram. Os protestantes, com quarenta milhões de fiéis, possuíam apenas 16 mil pastores; os católicos, com vinte milhões, contavam com vinte mil padres. Os últimos traços da legislação coerciva de Bismarck haviam sido apagados. A Igreja Católica possuía mais dinheiro do que jamais tivera até então. Novas escolas, monastérios e conventos eram abertos todos os anos. Havia literalmente centenas de jornais e revistas católicos, e milhares de clubes. Karl Bachem, o historiador do Partido de Centro Católico, gabou-se, em 1931: “nunca um país católico contou com um sistema tão altamente desenvolvido, com todas as associações concebíveis, como a Alemanha católica de hoje.” Havia uma grande e próspera comunidade intelectual católica, que crescia e se manifestava.

Não obstante, os católicos não nutriam qualquer fidelidade para com Weimar; ela não era “nacionalista” o bastante. E com relação a Hitler, que era, eram ambivalentes. É verdade que alguns bispos a princípio foram hostis aos nazistas. Em 1930, por exemplo, o cardeal Betram, de Breslau, chamou o nazismo de “um erro grave”, e descreveu seu nacionalismo fanático como “um delírio religioso que tem de ser combatido com o maior vigor possível”. Naquele mesmo ano, uma declaração oficial do dr. Mayer, vigário-geral da arquidiocese de Mainz, confirmou que os católicos estavam proibidos de votar em nazistas, devido à política racista do partido. Os

bispos bávaros também atacaram o nazismo, e uma declaração dos bispos de Colônia chamou a atenção para o paralelo com a *Action Française*, oficialmente condenada pelo Santo Ofício três anos antes. Foi uma comparação simplória, porém, pois a longa hesitação de Roma a respeito do movimento francês era notória — era evidente que não se encontrava na mesma categoria do comunismo, nem mesmo do socialismo. (De fato, Pio XII revogou a proscrição da *Action Française*, sem qualquer retratação de sua parte, assim que tornou-se Papa, em 1939.) De qualquer modo, alguns dos bispos recusaram-se terminantemente a assumir uma posição contra o nazismo — e sobretudo contra Hitler, cuja popularidade vinha aumentando cada vez mais. O cardeal Faulhaber estabeleceu uma distinção clara entre “o *Führer*”, a quem considerava bem-intencionado e basicamente um bom cristão, e alguns de seus “asseclas malignos”. (Era uma ilusão comum, inteiramente fundamentada na racionalização de desejos, entre os clérigos germânicos de todas as seitas.) Alguns bispos foram mais longe: Shreiber, de Berlim, dissociou-se da condenação de Mainz; além disso, em Fulda, agosto de 1931, quando se tentou chegar a uma condenação unânime do nazismo por todos os bispos católicos, a resolução foi derrotada por votação. O fato é que a maioria dos bispos era monarquista. Detestavam o liberalismo e a democracia muito mais do que a Hitler. Assim, em vez disso aprovou-se uma declaração ambígua que, pior, para contrabalançar, foi acompanhada (nessa como em outras ocasiões) de manifestações fervorosas de patriotismo alemão e por protestos extremados quanto aos padecimentos e ao tratamento injusto sofridos pela Alemanha — de modo que o efeito líquido foi ajudar os nazistas e inclinar os eleitores católicos a apoiá-los. Na tentativa de se valer do trunfo do patriotismo de Hitler, os bispos católicos tornaram-se joguetes em suas mãos, incentivando os fiéis a lhe dar seus votos.

Ademais, depois de Hitler atingir o poder, o catolicismo alemão deixou de lado sua atitude “negativa” e assumiu uma postura de apoio ativo. Esta foi reforçada pelos bispos já em 28 de março de 1933, em uma firme indicação

de Roma (a conselho de Pacelli), de que não haveria apoio do Vaticano para uma política de oposição. Em meados do ano, Roma assinou uma concordata com Hitler — a qual, com efeito, desarmou unilateralmente o catolicismo germânico como força política e social, indicando à soldadesca de padres e leigos católicos que deveria anuir plenamente com o novo regime. A Igreja aceitou que somente sociedades e clubes católicos assumidamente apolíticos teriam direito de existir na Alemanha hitlerista; os demais — sindicatos, partidos políticos, grupos de discussão, grupos de pressão de qualquer tipo — foram desmantelados de imediato. A rendição foi inacreditável; um século de atividade social católica germânica dissipou-se sem luta, e todos os princípios defendidos com paixão durante a *Kulturkampf* foram abandonados com docilidade. Ademais, isso ocorreu em uma época em que os nazistas já tinham começado a demonstrar sua hostilidade, realizando buscas em casas de sacerdotes, forçando organizações e clubes católicos a se dissolver, exonerando funcionários públicos adeptos do catolicismo, confiscando propriedades diocesanas, censurando jornais católicos e até tentando fechar escolas católicas — todas essas ações foram levadas a cabo antes de Roma assinar a concordata. Em 28 de junho de 1933, mais de duzentos proeminentes católicos bávaros, cem deles padres, foram presos — sendo libertados somente quando o Partido Popular Bávaro Católico concordou em se dissolver. Pacelli justificou seu conselho de que Roma assinasse a concordata a todo o custo dizendo que “uma espada pendia sobre a minha cabeça”; ele teve de escolher “entre um acordo nos termos deles e a virtual erradicação da Igreja Católica na Alemanha”. Mas, se os católicos não ousaram lutar pelo que tinham acabado de ceder, pelo que lutariam, então?

Um dos fatores da capitulação católica sem dúvida foi o medo dos luteranos. Pois, se a atitude católica em relação a Hitler foi apreensiva e pusilânime, muitos dos clérigos protestantes foram entusiásticos. O colapso de 1918 e o fim da monarquia protestante fora um desastre para os

luteranos. O Artigo 137 da Constituição de Weimar estabelecia que não haveria igreja estatal. A legislação necessária para concretizar essa determinação nunca fora promulgada de fato, de modo que os impostos eclesiásticos continuavam coletados e pagos. Todavia, muitos luteranos temiam que sua igreja fosse arruinada com a retirada total do apoio do Estado. Assim, detestavam Weimar. Mesmo tal como ocorreu, o declínio da Igreja Evangélica na década de 1920 encheu-os de terror. Não confiavam em sua capacidade de sobreviver sequer com um Estado neutro, e, como os católicos, eram profundamente pessimistas quanto às suas chances contra a perseguição sistemática. Em suma, tinham perdido a fé. Alguns deles, portanto, tinham Hitler e seu movimento em conta de salvadores. [289] Nos anos 1920, um grupo de luteranos de direita havia constituído a Federação por uma Igreja Germânica, com o objetivo de obliterar as origens judaicas do cristianismo e criar uma religião nacional, baseada em tradições alemãs. Realizaram uma grande jogada com as declarações antissemitas de Lutero e seu ódio pela democracia. Sob a influência do antigo pregador luterano da corte, Adolf Stocker, ensinavam que a reforma de Lutero só seria completada por fim por uma reafirmação nacional do poder espiritual e da força física alemães — logo, Lutero fora, por assim dizer, um João Batista para Hitler. Um grupo ainda mais radical, os Cristãos Alemães da Turíngia, de fato aclamaram Hitler como “o redentor por meio do qual a luz derramava-se sobre a história do cristianismo”; o *Führer* era um “enviado de Deus”. Um terceiro grupo, o Movimento Germânico Cristão, foi o primeiro a receber unidades nazistas uniformizadas em suas igrejas e a designar capelães para a SA. Por sugestão de Hitler, em abril de 1932, os três grupos uniram suas forças no Movimento de Fé dos Cristãos Alemães, com o pastor Joachim Hossenfelder nomeado “líder do *Reich*”. Ele rapidamente ofereceu seus préstimos para a hierarquia nazista.

Se o comportamento dos protestantes alemães parece inacreditável, é preciso lembrar que eles não possuíam nenhuma tradição de antagonismo

com relação ao Estado. Não dispunham de nenhuma teologia dogmática ou moral para um papel de oposição. Desde os tempos de Lutero, sempre estiveram a serviço do Estado, e, de fato, sob diversos aspectos passaram a se ver como funcionários públicos. Ao contrário da Alta Igreja anglicana, por exemplo, não conseguiram desenvolver uma posição doutrinária que lhes permitisse diferenciar o pertencimento a uma igreja nacional da total subserviência ao governo. Assim, quando Hitler subiu ao poder, tiraram partido da história protestante. Em 3 de abril de 1933, a primeira Conferência Nacional do Movimento de Fé promulgou a seguinte resolução: “para um alemão, Igreja é a comunidade de crentes que têm a obrigação de lutar por uma Alemanha cristã. (...) O Estado de Adolf Hitler apela para a Igreja: a Igreja deve obedecer ao apelo.” Otto Dibelius, em uma transmissão para os Estados Unidos dois dias depois das primeiras medidas antijudaicas, pareceu justificá-las, alegando que o boicote aos negócios pertencentes a judeus foi conduzido “em condições de absoluta lei e ordem”, como se fosse essa a questão. Em meados de 1933, assumiu-se o comando dos ofícios da Igreja Evangélica Prussiana, como um prelúdio da instituição de uma igreja protestante estatal em alinhamento direto com o partido. Isso, porém, Hitler não queria. Mandou reinstalar os eclesiásticos em seus cargos. Ao contrário de Mussolini, ele não pretendia ser onerado com uma Igreja estatal. Negou à organização cristã germânica qualquer tipo de *status* em seu regime; e recusou-se a oferecer um ofício a Hossenfelder, ou mesmo a recebê-lo. Não gostava dos cristãos, muito menos daqueles prontos a rastejar aos seus pés. Em 14 de julho de 1933, em uma reunião com seu gabinete, Hitler exprimiu satisfação com o desenrolar dos acontecimentos no “*front* cristão” de modo geral, especialmente com a concordata. Estava deliciado com o fato de o Vaticano ter “abandonado os sindicatos trabalhistas cristãos”, e determinou que a publicação da lei de esterilização proposta fosse suspensa até a concordata ser assinada de fato, em 20 de julho.

Nesse ínterim, nas eleições da Igreja protestante, com a ajuda da máquina de propaganda nazista, os cristãos germânicos conquistaram uma vitória esmagadora. Seu lema era “a suástica no peito, a cruz no coração”. Nos sínodos, os pastores trajavam uniformes e cantavam hinos nazistas. Os nazistas, alguns escolhidos por Hitler, foram ordenados bispos, e os sínodos promulgaram uma legislação ariana. Hitler indicou Ludwig Muller para “bispo do *Reich*”, e ele foi devidamente eleito; em seu discurso de posse, referiu-se ao *Führer* e aos nazistas como “presentes de Deus”; na mesma ocasião, o pastor Leutheuser entoou: “Cristo veio até nós na figura de Adolf Hitler. (...) Hoje sabemos que o Salvador está entre nós. (...) Temos um único dever: ser alemães, não cristãos.” Na verdade, essa última injunção mais ou menos representava a posição do próprio Hitler. Este não ofereceu mais nenhum estímulo ao grupo. Eles geravam hostilidade entre os nazistas anticristãos e iam ao encontro da política hitlerista de não possuir nenhum outro centro de poder. Além disso, o *Führer* não confiava na capacidade de discernimento de seus admiradores evangélicos. Em novembro de 1933, em um encontro de massa no Palácio Esportivo de Berlim, presidido pelo bispo Muller, o dr. Reinhold Krause demandou “uma purgação do Antigo Testamento, com sua moralidade judaica de recompensas e suas histórias de vendedores de gado e concubinas”; instou também pela censura do Novo Testamento e pela remoção de “toda a teologia do rabino Paulo” — em seu lugar, que se proclamasse um “Jesus heroico”. Esse discurso fez com que vários pastores ingressassem em um grupo de semioposição chamado de Liga de Emergência dos Pastores, constituído por Martin Neimoller. Hitler ficou aborrecido, e a partir dali deixou de tentar trabalhar diretamente por meio de um movimento cristão. O entusiasmo sempre estivera do lado deles, não do seu.

Não por acaso. A despeito das tentativas tanto do clero protestante quanto do católico de se iludir, Hitler não era um cristão, e a maioria dos membros de seu movimento era assumidamente anticristã. É claro que, por vezes,

Hitler era enganoso. Ele jamais deixou a Igreja oficialmente; às vezes referia-se à “providência” em seus discursos, e frequentou a Igreja em seus primeiros anos no poder. Na década de 1920, comentou com Ludendorff^[290] que precisava dissimular seu ódio pelo catolicismo, por necessitar dos votos católicos da Bavária tanto quanto dos protestantes prussianos — “o resto pode vir depois”. O programa de seu partido era deliberadamente ambíguo: “exigimos liberdade para todas as denominações religiosas no Estado, desde que não constituam um perigo para este e não militem contra os costumes e a moralidade da raça germânica.” Essas condições cautelosas deveriam ter sido mais que suficientes para alertar qualquer cristão inteligente. Entretanto, manteve-se a crença, sobretudo entre os protestantes, de que Hitler era um homem muito pio. Aceitavam suas garantias tranquilas quando ele se isentava, ou se o movimento fosse conveniente, dos escritos de seus homens — desse modo, ele ressaltou que o tratado anticristão de Rosenberg, *O Mito do Século XX*, incluído no *Índex* católico, era uma visão pessoal, não uma política oficial do partido.^[291] Na verdade, ele odiava o cristianismo, e demonstrava um desprezo justificado por seus praticantes alemães. Logo após ascender ao poder, disse a Hermann Rauschnig que pretendia eliminar o cristianismo “pela raiz e pelos galhos” na Alemanha. “Ou se é cristão, ou alemão. Não é possível ser ambos.” A seu ver, o método deveria consistir em “deixá-lo apodrecer como um membro que gangrena”. Além disso: “você acredita de fato que as massas voltarão algum dia a ser cristãs? Besteira. Nunca mais. Essa história está encerrada (...) mas podemos acelerar o processo. Faremos os clérigos cavarem seus próprios túmulos. Vão trair seu Deus por nós. Vão trair qualquer coisa para salvar seus empreguinhos e salários miseráveis.”

Essa dura avaliação chega perto da verdade. Nem a Igreja Evangélica nem a Católica jamais condenou o regime nazista. No entanto, os nazistas em geral nem sequer deram-se ao trabalho (como fizera Hitler, a princípio) de fingir ser cristãos. Rejeitavam de modo ferrenho as acusações de ser ateus.

Himmler [292] declarou que o ateísmo não seria tolerado nas fileiras da SS. Em contrapartida, diziam acreditar na “religião do sangue”. Situavam-se na tradição milenarista, e tinham algo em comum com as pseudorreligiões experimentais da década de 1790 na França revolucionária, mas com um conteúdo racista a mais. Como os cultos da revolução, tentaram desenvolver uma liturgia. A editora nazista publicou um panfleto descrevendo “formas de celebração de caráter litúrgico que serão válidas por séculos”. O serviço principal consistia em “um discurso solene de 15 a vinte minutos, em linguagem poética”, uma “confissão de fé recitada pela congregação” e, em seguida, o “hino do dever”; a cerimônia seria encerrada com uma saudação ao *Führer* e um verso de cada um dos hinos nacionais. O credo nazista, utilizado, por exemplo, em festivais da colheita, dizia:

Creio na terra dos alemães, em uma vida de serviço a esta terra; creio na revelação do poder criativo divino e no sangue puro derramado na guerra e na paz pelos filhos da comunidade nacional alemã, enterrados no solo por eles santificados, erguidos e vivos em todos por quem ele é imolado. Creio em uma vida eterna na terra deste sangue que foi vertido e voltou a se erguer em todos os que reconheceram o significado do sacrifício e estão prontos a se submeter a ele. (...) Assim, creio em um Deus eterno, em uma Alemanha eterna e em uma vida eterna.

Em essência, pois, o nazismo, ao contrário do comunismo, não era materialista; era uma paródia blasfema do cristianismo, com o racismo no lugar de Deus e o “sangue” alemão no de Cristo. Havia festividades nazistas especiais, principalmente em 9 de novembro, quando se comemorava o *Putsch* de 1923 — a celebração da paixão e crucificação nazistas, sobre a qual Hitler comentou: “o sangue que derramaram tornou-se o altar do batismo do nosso *Reich*.” A cerimônia real era conduzida como um mistério da Paixão. Havia também os sacramentos nazistas. Concebeu-se um serviço

matrimonial especial para a SS, que incluía figuras rúnicas, um disco solar de flores, um recipiente de fogo e era aberto com o coro de *Lohengrin* [293] após o que o casal recebia sal e pão. Nas cerimônias de batismo da SS, a sala era decorada com um altar central com uma foto de Hitler e uma cópia de *Mein Kampf*; [294] nas paredes, eram dispostas velas, bandeiras nazistas, a Árvore da Vida e ramos de árvores novas. Tocavam-se músicas de *Peer Gynt*, de Grieg (*A Manhã*), liam-se trechos de *Mein Kampf*, ouviam-se as promessas dos padrinhos e se repetiam outros elementos do rito cristão; o celebrante, porém, era um oficial da SS, e o serviço era concluído com o hino de fidelidade à SS. Os nazistas tinham até sua própria oração de ação de graças antes das refeições para os orfanatos, e versões nazistas para canções famosas. Desse modo:

*Noite feliz, noite feliz,
Chanceler, vela por nós,
Seguro e firme, conduz a nação
Nada constrange nosso coração
Cuida sempre de nós*

Havia, ainda, um ofício funerário nazista.

A existência desse culto era, naturalmente, bem conhecida. A hierarquia católica tentava justificar sua incapacidade de protestar nutrindo a crença de que essas cerimônias pagãs eram desconhecidas de Hitler, sendo “obra de entusiastas”. Não faziam objeção aos acampamentos de jovens nazistas, onde se reuniam centenas de milhares de jovens católicos — conquanto Hitler não fizesse nenhum segredo de seus objetivos: “quero uma juventude poderosa, magistral, cruel e intrépida. (...) a liberdade e a dignidade da besta selvagem devem brilhar em seus olhos (...) é assim que extirparei mil anos de domesticação humana.” Em nenhum momento os católicos receberam, quer da hierarquia local, quer de Roma, a liberação do dever moral de obedecer a

autoridade legítima dos governantes nazistas, que lhes fora imposta pelas diretrizes promulgadas pelo clero em 1933. Tampouco os bispos fizeram qualquer declaração oficial de que o regime era maligno, ou pelo menos errôneo. O momento decisivo, mesmo para os mais cegos, deveria ter sido em 30 de junho de 1934, quando o Estado nazista realizou sua purgação em massa. Entre os assassinados estavam, por exemplo, o dr. Erich Klausener, secretário-geral da Ação Católica; Adalbert Probst, diretor da Organização Esportiva Católica; o dr. Fritz Gerlich, editor de um semanário católico de Munique; e o padre Bernard Stempfle, editor de um jornal bávaro antissemita. Hitler recusou-se a entregar seus corpos para as famílias e mandou cremá-los, desafiando a doutrina católica. Os bispos católicos, porém, não fizeram protesto algum, nenhuma declaração. Os evangélicos tampouco. Todas as reações que houve foram favoráveis. O dr. Dietrich, bispo evangélico de Nassau-Hassen, enviou um telegrama para Hitler manifestando-lhe “os mais calorosos agradecimentos pela primeira operação de resgate”, seguido por uma circular clamando para que o banho de sangue “fosse uma demonstração para o mundo” da “grandeza única do *Führer*”, que “nos foi enviado por Deus”. O fracasso das Igrejas nesse ponto crítico, que comprovou a natureza criminosa do regime e abriu caminho para os horrores por vir, provou que Hitler acertara em sua avaliação do cristianismo alemão. “Vão engolir qualquer coisa para manter seus benefícios materiais. Os problemas nunca montarão muito. Vão reconhecer uma vontade firme, e só precisaremos mostrar uma ou duas vezes quem é que manda aqui.” As igrejas estavam na folha de pagamento de Hitler. Tanto evangélicos quanto católicos, Igrejas estatais, desfrutavam da tributação pública. Hitler salientou, em um discurso de janeiro de 1939, que as duas Igrejas eram, depois do Estado, as maiores proprietárias de terras da Alemanha nazista, e que haviam aceitado subsídios estatais que subiram de 130 milhões de marcos, em 1933, para quinhentos milhões, em 1938;

durante a guerra, cresceram mais ainda, ultrapassando a marca de um milhão de marcos.

Com efeito, ambas, no geral, davam apoio maciço ao regime. Os bispos católicos saudaram “a nova e forte ênfase na autoridade dentro do Estado alemão”; o bispo Bornewasser disse aos jovens católicos presentes na Catedral de Trier: “de cabeças erguidas e passo firme, entramos no novo *Reich* e estamos preparados para servi-lo com toda a força de nosso corpo e alma.” Em janeiro de 1934, Hitler encontrou-se com 12 líderes evangélicos, e, depois dessa reunião, estes retiraram todo o apoio dado à Liga de Emergência dos Pastores, divulgando um comunicado em que sustentavam que “os líderes da Igreja Evangélica germânica afirmam em uníssono sua fidelidade incondicional ao Terceiro Reich e a seu líder. Condenam severamente toda e qualquer intriga ou crítica ao Estado, ao povo ou ao movimento [nazista], feitos para colocar em risco o Terceiro Reich. Em particular, deploram todas as atividades de parte da imprensa estrangeira que procurem falsamente representar as discussões dentro da Igreja como um conflito com o Estado”. Os evangélicos forneceram tanto os mais covardes seguidores de Hitler quanto o único elemento das Igrejas estatais a opor-se a ele. A resistência de algum tipo teve início com a *Confissão de Barmen*, evangélica, de maio de 1934, que rejeitava “a falsa doutrina de que o Estado, além e acima de sua comissão específica, deveria e poderia tornar-se a única e totalitarista ordem da vida humana, satisfazendo, assim, também a vocação da Igreja”. A declaração, porém, foi de natureza teológica, não política; a *Igreja Confessional* nunca ensaiou qualquer oposição política. Mesmo na igreja de Niemoller ^[295] havia bandeiras nazistas penduradas nas paredes e a congregação fazia a saudação nazista. A coragem dos pastores era limitada. Quando alguns deles enviaram a Hitler um protesto particular, em 1936 (mais tarde publicado na Suíça), o clamor público — a popularidade de Hitler estava em ascensão na época — forçou os signatários a voltar atrás. Ao final dos Jogos Olímpicos, o dr. Weissler, que autorizara a

publicação (e fora, por isso, repudiado pela *Igreja Confessional*), foi enviado para Sachsenhausen^[296] e morto por espancamento alguns meses mais tarde.

O primeiro, e praticamente único, gesto de protesto dos católicos foi a encíclica germânica de Pio XI, *Mit Brennender Sorge*, contrabandeada para a Alemanha e lida em voz alta no Domingo de Ramos de 1937. Ela atacava não somente as violações da concordata, mas as doutrinas raciais e estatais do nazismo, e foi entendida por Hitler como uma declaração de guerra. Suprimiu-a sem dificuldade e não há indícios de que tenha incitado alguma oposição católica ao regime. Com efeito, ele lidava com as Igrejas estatais sem precisar levantar a voz. Usou a legislação cambial de 1935 para punir os padres ou freiras com contatos no exterior, recurso posteriormente adotado pelos Estados comunistas. A Gestapo cuidava da repressão onde fosse necessária. Raras vezes teve de ser severa. Com exceção de alguns indivíduos, dificilmente os clérigos precisavam ficar muito tempo na prisão. Dos 17 mil pastores evangélicos, nunca havia mais de cinquenta cumprindo penas longas ao mesmo tempo. Entre os católicos, um bispo foi expulso de sua diocese e outro recebeu uma breve pena por delitos cambiais. Não houve resistência além disso, apesar de, em meados de 1939, todas as escolas religiosas terem sido abolidas. Só as seitas livres ativeram-se o suficiente a seus princípios para merecer a perseguição aberta. A mais corajosa foi a Testemunhas de Jeová, que proclamou sua total oposição doutrinária desde o princípio, e sofreu de acordo. Recusou-se a cooperar em qualquer sentido com o Estado nazista, que denunciava como rematadamente maligno. Os nazistas acreditavam que faziam parte da conspiração judaico-marxista internacional. Muitos foram condenados à morte por se recusar a ingressar no serviço militar e incitar outros a fazerem o mesmo; ou terminaram em Dachau, ou em hospícios. Um terço deles foi morto de fato; 97 por cento sofreram perseguições de alguma forma. Foi o único grupo cristão a despertar a admiração de Himmler: em setembro de 1944, ele sugeriu a

Kaltenbrunner^[297] que, depois da vitória, eles fossem restabelecidos nas planícies conquistadas da Rússia.

Dos cristãos conhecidos, Dibelius foi preso em 1937, mas absolvido. O mesmo se deu com Niemoller em 1938, mas, não obstante, ele foi mantido nos campos de concentração. À medida que Hitler consolidava seu domínio das emoções do país, a resistência ia enfraquecendo. Há relatórios da Gestapo, datados de 1938-9, observando que os evangélicos estavam desistindo da luta. Na Áustria, a anexação por Hitler foi muito bem acolhida pelas Igrejas. A hierarquia católica austríaca saudou a imposição das restrições nazistas com alívio, com base no fato de que “o perigo de qualquer bolchevismo ateu foi evitado pelos atos do Movimento Socialista Nacional. Assim sendo, cumprimos essas medidas para o futuro e oferecemos nossas bênçãos, além de instruir os fiéis nesse sentido”. Os evangélicos austríacos, embora tivessem menor peso, apresentaram igual entusiasmo. A resposta de Hitler à humilhação dos bispos austríacos consistiu em revogar sua concordata, fechar suas escolas e pilhar e incendiar o palácio do cardeal Innitzer, seu líder. Apesar disso, Pio XII, eleito Papa em março de 1939, mal podia esperar para enviar uma carta amigável a Hitler. Recusou-se a condenar a absorção da Checoslováquia alguns dias depois, muito embora soubesse que isso significava que os católicos checos — por quem os jesuítas haviam lutado tanto para salvar para o cristianismo, trezentos anos antes — iam perder imediatamente suas escolas. Pio descreveu a captura como um daqueles “processos históricos em que, do ponto de vista político, a igreja não tem interesse”. Em abril de 1939, protestantes e católicos tocaram seus sinos em homenagem ao nascimento de Hitler, e o cardeal Bertram, o primado católico, enviou-lhe um telegrama de parabéns.

As Igrejas não desempenharam papel algum nos acontecimentos que levaram à irrupção da Segunda Guerra Mundial. As duas Igrejas estatais instaram que os alemães obedecessem ao *Führer* e lutassem pela vitória. A única exceção foi Preysing, bispo católico de Berlim. Ao que parece, os

bispos germânicos nem mesmo discutiram se uma guerra deflagrada com vistas aos objetivos expansionistas de Hitler justificava-se ou não. O raciocínio do arcebispo Grober era que a Igreja “nunca deixara a critério do julgamento do indivíduo católico, com toda a sua falta de visão e emotividade, a decisão, em caso de guerra, de sua permissibilidade ou falta desta”. Pelo contrário, essa resolução final sempre fora no sentido da obediência legal. E o que a Igreja, na Alemanha, tinha a dizer? Nada. A única manifestação de relevo ocorreu já no final, em janeiro de 1945, quando o arcebispo Jager, exigindo mais sacrifício por parte dos católicos, escreveu sobre os dois maiores inimigos da Alemanha — “o liberalismo e o individualismo, de um lado, e o coletivismo, do outro”. Os demais limitaram-se a ordenar que seus rebanhos obedecessem a Hitler. O Papa não ofereceu orientação alguma. Pio XII aconselhou todos os católicos, do mundo inteiro, a “lutar com valor e caridade”, em qualquer que fosse o lado onde por acaso se encontrassem. Mais tarde, defendeu suas declarações nos primeiros momentos da guerra alegando que os dois lados tinham-nas interpretado a seu favor. Nesse caso, para que dizer alguma coisa? É dentro de todo esse contexto que se deve compreender sua encíclica, citada no princípio desta seção. Curiosamente, não há nenhuma condenação do despedaçamento da Polônia católica nas mãos de nazistas e soviéticos. O tópico não foi sequer mencionado.

Durante a guerra, a atitude das Igrejas com relação a Hitler tornou-se, no mínimo, mais servil. Houve confiscos em grande escala de propriedades eclesiásticas de todos os tipos, cada ministério apropriando-se do que bem lhe aprouvesse. Havia propaganda anticristã nas forças armadas. As Igrejas, porém, continuavam celebrando as vitórias nazistas com seus sinos, até que foram retirados para fundição pelo esforço de guerra. Apenas sete católicos, em todo o *Reich* alemão, recusaram-se a prestar serviço militar; seis foram executados, o sétimo foi declarado louco. Os sacrifícios dos protestantes foram mais consideráveis, mas, ainda assim, insignificantes. Em junho de

1940, seu líder, Kerrl, ofereceu-se para doar todas as propriedades evangélicas para o Estado, ungindo Hitler seu “chefe supremo” e *Summus Episcopus*. Hitler declinou desdenhosamente. Ao saber da morte de Kerrl, em 1941, comentou: “pobre cristianismo, o cristianismo das catacumbas, preocupado em traduzir a doutrina cristã em realidade. Ela leva apenas à aniquilação da humanidade. Não passa do mais rematado bolchevismo, sob um ouropel de metafísica.” Ou seja, o próprio Hitler, a quem Pio XII via como o bastião indispensável contra a Rússia, identificava o cristianismo com o comunismo.

No fim das contas, ele pretendia exterminar os cristãos. Todavia, primeiro queria cuidar dos judeus. Quanto a isso, ele acreditava, acertadamente, que conseguiria o apoio dos cristãos alemães, ou ao menos sua aquiescência. “Quanto aos judeus”, disse ao bispo Berning, de Osnabruch, em abril de 1933, “só estou executando a mesma política que a Igreja Católica vem adotando há 1.500 anos”. De fato, havia um elemento antissemita no catolicismo germânico do século XIX. Na década de 1870, o bispo Martin, de Pederborn, havia confirmado sua crença nas histórias sobre os rituais de assassinato de crianças cristãs por judeus. Os católicos recorreram ao anti-semitismo quando os judeus alemães apoiaram a *Kulturkampf*. Segundo uma enciclopédia católica (1930), o “antissemitismo político” era admissível, desde que se valesse de meios moralmente aceitáveis. O bispo Buchberg chamou-o de “legítima defesa” contra “o excessivamente poderoso capital judaico” (1931). O arcebispo Grober, editor de um manual sobre a questão religiosa, incluiu um artigo tratando da “raça”, em que se dizia:

Cada povo é responsável pelo êxito de sua própria existência, e a admissão de sangue inteiramente estrangeiro sempre representará um risco para uma nacionalidade que tenha provado seu valor histórico. Dessa forma, não se pode negar a nenhum povo o direito de manter livre de incômodo seu estoque racial básico, bem como de providenciar as salvaguardas

necessárias para tal fim. A religião cristã requer apenas que os meios utilizados não constituam violação da lei moral nem da justiça natural.

O que significava isso, na prática? Muitos judeus converteram-se ao catolicismo a fim de se esquivar das perseguições; desse modo, o antigo problema espanhol dos “cristãos novos” voltou a aflorar, sob uma nova forma. As Leis de Nuremberg,^[298] de setembro de 1935, cuidaram do problema vetando o casamento entre dois católicos, caso um deles fosse de raça não ariana. Em grande parte, a Igreja curvou-se a essa nova lei, que anteriormente considerara uma infração inadmissível de sua jurisdição espiritual. Um bispo católico, Hudel, chegou a defender as Leis de Nuremberg. O clero empreendeu algumas tentativas de proteger os católicos de nascimento judeu; não foram, porém, sistemáticas, nem lograram qualquer êxito. Jactanciava-se de haver forçado os nazistas a abrir mão do divórcio compulsório de pessoas com casamentos inter-raciais, mas esse mérito provavelmente é das manifestações das esposas arianas. Quando os bispos condenavam as “mortes”, como faziam vez por outra, não empregavam termos como “judeus” ou “não arianos”, e nunca deixavam claro o que exatamente estavam chamando de pecaminoso. Assim, os católicos envolvidos nos processos de extermínio nunca foram alertados especificamente por seu clero de que estavam fazendo algo errado. O argumento é acadêmico, já que eles já deviam saber disso. A Igreja excomungava católicos que determinassem em testamento que desejavam ser cremados, ou que tomassem parte de duelos; todavia, não os proibiu de trabalhar nos campos de concentração nem nos de extermínio — e, no final de 1938, 22,7 por cento da SS eram compostos por católicos praticantes. O prefeito Lichtenberg, de Berlim, foi um dos pouquíssimos sacerdotes católicos a realizar um verdadeiro protesto contra a política judaica de Hitler; morreu a caminho de Dachau, em 1943.^[299] O comportamento dos leigos não foi muito melhor, e o dos bispos germânicos contrastava

vergonhosamente com o de seus colegas na França, Holanda e Bélgica. Em 1943, o Sínodo Prussiano da Igreja Confessional assinalou que a extirpação dos judeus violava o Quinto Mandamento — declaração à qual os bispos católicos alemães não foram capazes de fazer eco.

O máximo que se pode dizer em seu favor é que não receberam qualquer orientação do Papa. Quando os cardeais e arcebispos franceses objetaram aos “estatutos judaicos” de Pétain,^[300] em junho de 1941, o embaixador de Vichy, Léon Berard, relatou que o Vaticano não os tinha considerado em conflito com a doutrina católica. A cúria resistiu a muita pressão antes de condenar as atrocidades perpetradas contra os judeus. No outono de 1943, o bispo Hudel, líder da comunidade católica alemã em Roma, pediu ao comandante militar alemão que impedisse a prisão e deportação de oito mil judeus, não por ser errado exterminá-los, mas porque “temo que, caso contrário, o Papa terá de assumir abertamente uma posição que servirá à propaganda antigermânica como uma arma contra nós”. Tanto ele quanto o embaixador alemão, Ernst von Wiezsacker, partiam do princípio de que Pio não protestaria de bom grado, mas só sob pressão — e o conheciam bem. Com efeito, ele nada fez, muito embora mil judeus tenham sido condenados ao extermínio. A única medida tomada foi uma declaração no *Osservatore Romano*, o jornal oficial do Vaticano, descrevendo o tratamento dos judeus nos campos de concentração e o confisco de seus bens como “excessivamente duros”. O que teria sido adequadamente duro? Isso o jornal não dizia. O que fez Pio guardar silêncio, além da timidez natural e do medo pela segurança do próprio Vaticano, sem dúvida foi sua crença de que uma ruptura total entre Roma e Hitler levaria a uma Igreja Católica germânica separatista. Como os pastores protestantes, era um homem de pouca fé. O cardeal francês Tisserant, que acompanhou o desenrolar desse triste caso em Roma, comentou, na época: “temo que a história vá reprovar a Santa Sé por ter praticado uma política de conveniência egoísta, e não muito mais que isso!”

Teriam os alemães resistido a uma campanha similar pelo extermínio dos cristãos ativos? Hitler era suscetível à pressão. Não há registro de protestos da Igreja contra atividades nazistas como as fazendas de reprodução humana e os experimentos de reprodução e sexo, conduzidos no Instituto Lebensborn, de Himmler, e em outros lugares. Entrementes, em agosto de 1941, o bispo Galen, de Munster, pregou um sermão a respeito da santidade da vida humana, atacando o programa de eutanásia compulsória, acerca do qual forneceu detalhes. O sermão teve grande circulação e foi muito comentado. O bispo não somente não foi punido — a despeito dos pedidos dos nazistas de que fosse condenado à forca — como Hitler determinou que a operação fosse suspensa. (Posteriormente, ele permitiria sua retomada em segredo; e, em 1943, o sistema seria ampliado, a fim de incluir também crianças órfãs.) A questão da eutanásia foi a única com que o povo alemão parece ter se ressentido, com exceção do caso das esposas que protestaram contra os divórcios compulsórios; nos dois casos, Hitler cedeu, pelo menos em público, o que indica que ele era menos intransigente a esse respeito do que supunham tanto o Papa quanto o clero cristão germânico. É notável, porém, que, quando as mesmas câmaras de gás preparadas para as vítimas da eutanásia foram empregadas de fato com judeus de todas as idades, e em imensas quantidades, não se tenha ouvido nenhum protesto cristão.

O que o pontificado foi incapaz de perceber é que os nazistas eram inimigos muito piores do cristianismo do que até mesmo os comunistas. Eles expunham a ambivalência e a fraqueza dos cristãos, bem como sua covardia, ao passo que o comunismo despertava sua força. Além disso, em última instância, os nazistas estavam determinados de forma muito mais implacável a extirpar o cristianismo. Quando os aristocratas cristãos que haviam tomado parte da conspiração de julho de 1944^[301] foram levados a julgamento, o presidente da Corte, Roland Freisler, disse a seu líder: “Conde Moltke, o cristianismo e os nazistas têm uma coisa em comum: exigimos o homem na íntegra.” A verdadeira ameaça do nazismo ao cristianismo foi

proclamada muito mais alto pelos próprios nazistas que pelos líderes católicos oficiais, que em grande parte a ignoravam — pelo menos na Alemanha, Áustria e Itália. Os planos de Hitler para o cristianismo eram muito mais draconianos que qualquer coisa imaginada pelos russos. Em 13 de dezembro de 1941, ele disse a seu círculo que “um dia, a guerra vai acabar. Então, vou assumir como tarefa final da minha vida a solução do problema religioso. (...) O estado final deve ser: no púlpito, um celebrante senil; diante dele, umas poucas velhas sinistras, os mais gagás e pobres de espírito que for possível”. As atividades anticristãs levadas a cabo na Polônia e em outros lugares foram mais selvagens que qualquer coisa concebida pelos russos, e se aplicaram da mesma forma às Igrejas Católica, Protestante e Ortodoxa. Nas palavras de Himmler: “não descansaremos enquanto não tivermos extinguido o cristianismo.” A imagem nazista do futuro foi vislumbrada na área experimental de Warthegau,^[302] constituído por antigos territórios poloneses e entregue ao total controle do partido, como uma *tabula rasa*. O plano envolvia não somente a separação entre Igreja e Estado, mas a progressiva e sistemática destruição da religião. Pio XII estava a par disso? Em geral, ele estava bem informado sobre o que acontecia. Por fim, Pio fez um discurso para o Colégio dos Cardeais. O nazismo, afirmou, era “um espectro satânico (...) a apostasia arrogante de Jesus Cristo, a negação de sua doutrina e de sua obra de redenção, o culto da violência, a idolatria da raça e do sangue, a ruína da liberdade e dignidade humanas”. Mas, àquela altura, já era junho de 1945, os alemães tinham se rendido e havia a segurança de que Hitler estava morto.

Assim, a Segunda Guerra Mundial infligiu danos ainda mais atrozes à posição moral da fé cristã que a Primeira. Expôs o vazio das Igrejas da Alemanha, berço da Reforma, e a covardia e egoísmo da Santa Sé. Foi a nêtese do triunfalismo, tanto em sua forma protestante quanto na católica. Não obstante, o registro cristão não foi inteiramente lamentável. A resistência cristã a Hitler e ao nazismo foi fraca e ineficaz, mas existiu — foi

mais persistente e criteriosa que a de qualquer outro elemento da sociedade germânica. Alguns cristãos ocidentais reconheceram sua existência e procuraram fortalecê-la; havia uma tênue linha de comunicação cristã através do abismo da guerra. Na década de 1930, George Bell, bispo anglicano de Chichester, estabeleceu contato com o grupo antinazista da Igreja Evangélica, em particular com o pastor Dietrich Bonhoeffer. Com a irrupção da guerra, empenhou-se por combater o insensato patriotismo cristão que, em 1914, reforçara ódios dos dois lados. Com efeito, ele foi o único prelado cristão, nas duas guerras, que tentou pensar em termos do que um sacerdote deveria fazer naquelas circunstâncias. Em novembro de 1939, publicou um artigo, *A Função da Igreja em Tempos de Guerra*, na *Fortnightly Review*, em que argumentou ser vital que a Igreja continuasse sendo a Igreja, não “a ajudante espiritual do Estado”. Ela devia definir princípios fundamentais de conduta, “não hesitar (...) em condenar a promoção de vinganças, ou o bombardeio de populações civis, pelas forças militares de seu próprio país. Deve colocar-se contra a propaganda de mentiras e ódio, estar pronta a estimular a retomada de relações cordiais com a nação inimiga. Deve opor-se a qualquer guerra de extermínio ou escravidão, bem como a toda medida que vise diretamente a destruir o moral de um povo”.

Bell empenhou-se ao máximo por seguir esses princípios, todos os quais foram desrespeitados pelos Aliados — com conhecimento e incentivo das Igrejas. Em junho de 1942, ele conseguiu alcançar a Suécia, de onde entrou em contato com a resistência alemã e com Bonhoeffer. Este dissera a seus amigos, em 1940, depois do êxito de Hitler na França: “se nos declaramos cristãos, não há lugar para interesses pessoais. Hitler é o anticristo. Portanto, temos de prosseguir com nosso trabalho e eliminá-lo, quer ele seja ou não bem-sucedido.” A última mensagem de Bonhoeffer, contrabandeada da prisão pouco antes de sua execução, em abril de 1945, foi para Bell: “(...) com ele eu creio no princípio de nossa Fraternidade Cristã Universal, que se

ergue acima de todos os interesses nacionais, e que nossa vitória está assegurada.” De sua parte, Bell tentou impor limites à ferocidade aliada. A seu ver, “a Igreja não pode pensar em nenhuma guerra terrena como uma cruzada”. Era partidário de um acordo internacional contra os bombardeios noturnos, mas não conseguiu nenhum apoio do arcebispo de Cantuária, Cosmo Gordon Lang. Tudo o que conseguiu do governo foi uma declaração pública de que seu objetivo não era o total aniquilamento do povo alemão; e, quanto aos bombardeios, recebeu uma áspera repreensão do sucessor de Lang, o arcebispo Temple, em julho de 1943: “não sinto a menor inclinação para ser o porta-voz dessa preocupação, que sei que existe, porque não compartilho dela.” Bell ficou horrorizado com os ataques de surpresa às cidades germânicas, promovendo o terror em massa, conduzidos pelos britânicos e, mais tarde, também pelos americanos. Escreveu, no jornal diocesano de Chichester, em setembro de 1943: “bombardear as cidades por si, atacar civis deliberadamente, independente de eles estarem ou não contribuindo de forma ativa para o esforço de guerra, são atos errados, quer sejam perpetrados pelos nazistas ou por nós mesmos.” Essa irrepreensível observação cristã não recebeu praticamente apoio nenhum na época, e fez com que o decano de Chichester pedisse que Bell se retirasse de um serviço dominical pela Batalha da Inglaterra,^[303] realizado em sua própria catedral. Bell continuou condenando os bombardeios indiscriminados, forçando um debate na Câmara dos Lordes em 9 de fevereiro de 1944. O discurso que fez na ocasião não logrou suspender os bombardeios, mas gerou muitos comentários e obrigou muitas pessoas complacentes a parar para pensar. Ocasionalmente também, na época, uma observação de Liddell Hart, o analista militar: “(...) o historiador da civilização, se esta sobreviver, provavelmente vai considerar que nenhum outro porta-voz foi capaz de apresentar prova melhor de cristianismo e decência comum que esse discurso. Ele representa a visão mais abrangente e a mais elevada sabedoria.”

A visão mais abrangente e a mais elevada sabedoria: até que ponto essas são as características do cristianismo no século XX? Não houve nenhuma indicação notável de estadismo providente no campo protestante. A euforia triunfalista que distinguiu a primeira década do século desapareceu gradualmente. Na Inglaterra, a última manifestação verdadeira de revivalismo (em oposição àquelas organizadas com fins comerciais) ocorreu no País de Gales, entre 1904 e 1905. Foi basicamente não conformista, tendo sido promovida pela irritação com o *status* e os privilégios da Igreja estabelecida no país. Seu líder, Evans Roberts, era um jovem mineiro que estudava para o ministério, mas, ao que parece, o movimento foi totalmente espontâneo, rejeitando condução ministerial. Roberts achava que era guiado pelo espírito; seus ajudantes não organizavam encontros e ele não preparava seus sermões. Por vezes, chegava a permanecer em silêncio no púlpito por uma hora e meia. Porém, quando falava provocava contorções, prostrações e clamores, e sua mera presença em um encontro político de massa bastava para lhe atribuir um caráter religioso: nas Eleições Gerais de 1906, Lloyd George, o mais carismático político de seu tempo, implorou a Roberts que não fosse a Caernarvon. No fim daquele mesmo ano, Roberts de repente sofreu um colapso e isolou-se, de modo que o movimento extinguiu-se rapidamente. As Igrejas não conformistas levaram mais representantes para a Câmara dos Comuns no Parlamento de 1906 que em qualquer outro momento desde a década de 1640; seu programa legislativo, porém, foi um fracasso, e, a partir daí, sua representação sofreu um agudo declínio. Com efeito, o não conformismo estava em decadência há algum tempo. O principal período de crescimento dos wesleyanos e batistas encerrara-se antes de 1845; mesmo os Metodistas Primitivos perderam a força após 1854. Para a Igreja da Inglaterra, a frequência já tinha começado a cair na década de 1880. A última vitória pública do protestantismo britânico deu-se em 1911, e foi, tipicamente, negativa. O reverendo F. B. Meyer, ministro da Igreja Batista de Regent's Park e secretário de organização do Movimento da

Igreja Livre, lançou uma campanha de âmbito nacional para impedir a realização da luta de boxe profissional entre Jack Johnson e Bombardier Wells, em Earls Court. Diante da pressão dos protestantes, o diretor da Promotoria Pública entrou com uma ação contra os dois pugilistas por “tencionarem uma quebra de paz”; contudo, a medida mostrou-se desnecessária quando a companhia ferroviária que possuía o controle de Earls Court vetou a luta por injunção legal.

Nos Estados Unidos, o triunfalismo protestante persistiu por muito mais tempo. Os protestantes norte-americanos também estavam organizando campanhas contra as lutas de boxe profissional; em 1910, conseguiram interditar a luta entre Jack Johnson e Jim Jeffries na Califórnia. Sua principal preocupação, porém, era com as bebidas alcoólicas. Foi a maior cruzada protestante do século XX. Em 1900, graças aos grupos de pressão protestantes, 24 por cento da população vivia em território seco; em 1906, essa parcela crescera para quarenta por cento. Em 1913, os protestantes conquistaram sua primeira vitória em âmbito federal, quando a lei Webb-Kenyon proscreeu a remessa de bebidas para os Estados secos; em 1917, havia 29 Estados secos, e mais da metade do povo norte-americano vivia em território seco. A célebre Décima Oitava Emenda veio somar-se às leis de 1918 que proibiam a fabricação e venda de bebidas alcoólicas após junho de 1919, e, em outubro, a lei de Volstead foi aprovada pelo Congresso, de modo que a proibição total tornou-se fato em 16 de janeiro de 1920. O problema dessa legislação, porém, era ser indiscriminada e demasiado abrangente; exibia as marcas de um fanatismo religioso insensato e deixou de levar em consideração muitas recomendações simpáticas e prudentes. Dessa forma, o movimento não foi capaz de fazer valer a proibição, e foi não só derrotado como desbaratado. Foi um desastre para o protestantismo nos EUA. Seguiu-se um rápido declínio de seu poder político no país. A teologia moral protestante tradicional não tinha resposta para a Depressão. Considerava o *New Deal*^[304] e esquemas intervencionistas similares contrários às

Escrituras e pecaminosos. Daí a grande maioria de periódicos e ministros protestantes, exceto no Sul, ser favorável aos republicanos e contrária a Roosevelt. Uma pesquisa revelou que, na esmagadora vitória de Roosevelt em 1936, mais de setenta por cento dos 21.606 ministros protestantes votaram no adversário republicano de Roosevelt, Landon, que recebeu também a maioria dos votos dos membros das Igrejas protestantes em sua totalidade. Entre os congregacionalistas, a elite do domínio protestante tradicional, Landon conquistou setenta por cento dos votos. Assim, os anos 1930 e 1940 marcaram um recolhimento político dos protestantes frente a uma coalizão democrata em que judeus, católicos e progressistas tinham papéis cada vez maiores a desempenhar.

No entanto, demoraria ainda algum tempo até que o enfraquecimento da capacidade dos protestantes de influenciar os acontecimentos, ou de definir o tom da sociedade, fosse traduzido em números da frequência à igreja, ou reconhecido como um aspecto, entre outros, de uma contração generalizada do cristianismo. A quantidade de pessoas efetivamente afiliadas a Igrejas específicas parecia estar aumentando. Foi calculada em 43 por cento da população em 1910, e quase exatamente o mesmo em 1920. Em 1940, tinha subido para 49 por cento, e parece ter ocorrido um impressionante “renascimento” no pós-guerra, chegando a 55 por cento em 1950 e a 69 por cento em 1960. O fenômeno não é fácil de explicar. Dentro do academicismo protestante, verificara-se, de fato, um renascimento intelectual — proveniente, a princípio, da Suíça, onde o pastor Karl Barth, o último de uma longa linha de teólogos inovadores que se inspiraram na Epístola aos Romanos, publicou seu *Commentary* (Comentário) em 1918, seguido por *Church Dogmatics* (Dogmática da Igreja), na década de 1930. Essa neo-ortodoxia, como é conhecida, reverteu a tentativa liberal e racionalista de traduzir o cristianismo em uma fórmula para promoção do progresso e da reforma — a razão de ser do triunfalismo protestante — e salientou o fato de a esperança cristã, o *querigma*, ser, em essência, referente

ao outro mundo. A nova teologia filosófica, como poderia ser chamada, de origem germânica, era, em certo sentido, uma tentativa de compreender ou explicar o fato abominável da guerra mundial. Contudo, provou ser poderosamente atraente para os intelectuais cristãos norte-americanos dos anos 1930 — eles mesmos procurando compreender o fato abominável da Depressão —, que haviam deixado de identificar o cristianismo com o estilo de vida norte-americano e a democracia capitalista. A seu ver, o cristianismo era milenarista, mas de modo algum em um sentido materialista. O livro *Introduction to Christian Ethics* (*Introdução à Ética Cristã*, 1935), de Reinhold Niebuhr, negou “a ilusão do liberalismo de que estejamos lidando com uma ética prudente e possível nos Evangelhos. (...) A ética de Jesus não trata, de modo algum, dos problemas morais imediatos da vida humana. (...) Transcende as possibilidades da vida humana (...) como Deus transcende o mundo”. O manifesto publicado pelo grupo neo-ortodoxo naquele mesmo ano, intitulado *The Churches Against the World* (*As Igrejas Contra o Mundo*), dava ênfase ao recolhimento, em vez de à cruzada.

Seria, porém, ocioso fingir que essa retomada basicamente teológica teve muito a ver com a elevada frequência à igreja no período do pós-guerra. Pelo contrário, a religião popular norte-americana afastava-se cada vez mais de sua base doutrinária, e os fiéis comuns mostravam-se cada vez menos interessados em ler o Novo Testamento — como instavam os estudiosos neo-ortodoxos — a fim de descobrir o que realmente diz. Já em 1831 Tocqueville comentara, a respeito dos pregadores americanos: “não raro é difícil discernir, com base em seu discurso, se o objetivo principal da religião consiste na busca da felicidade no outro mundo ou da prosperidade neste.” A religião e a frequência à igreja funcionaram quase como talismãs nacionais para assegurar a continuidade da expansão econômica nas décadas de 1950 e 1960; serviram de apólices de seguro contra o fim da afluência. Caracterizaram-se pela adaptação de conceitos psicológicos a fim de induzir a tranquilidade e a felicidade, uma forma moderna adulterada de

misticismo. Assim, os americanos leram *Peace of Mind* (Paz de Espírito, 1946), de um rabino reformado^[305] de Boston, Joshua Loth Liebman; *Guide to Confident Living* (Guia para uma Vida Confiante, 1948) e *Power of Positive Thinking* (Poder do Pensamento Positivo, 1952), do rev. Norman Vincent Peale; *Peace of Soul* (Paz na Alma, 1949), do monsenhor Fulton J. Sheen; *Peace with God* (Paz com Deus, 1953), de Billy Graham; e, de Erich Fromm, *Art of Loving* (A Arte de Amar, 1956). Tratava-se, na verdade, de variações sobre temas harmoniais e gnósticos, que sempre floresceram nos EUA e que haviam ocasionado fenômenos como a Ciência Cristã, a Teosofia, o movimento Rosacruz americano e as terapias cristãs de Dale Carnegie, o professor de oratória e autor de *Como Fazer Amigos e Influenciar Pessoas* (1936). Pode-se argumentar que muitos desses cultos situavam-se na tradição de Jesus Cristo como operador de milagres e realizador de curas por meio da oração, do mesmo modo como muitas das seitas revivalistas seguiam a tradição dos primeiros carismáticos e daqueles que “falavam em línguas”. Eram, pois, cristãos. Alguns, de fato, eram-no de modo insistente. A melhor história de sucesso de Norman Vincent Peale em seu livro *Power of Positive Thinking*, que vendeu dois milhões de cópias na era Eisenhower,^[306] era a de Maurice Flint e sua esposa, que, depois de serem “atingidos” por Peale, montaram uma bem-sucedida empresa de comercialização de “lembranças de grão de mostarda”, usadas como amuletos, que faziam referência a Mateus 17:20.^[307] Contudo, muitos dos cultos, como a Teosofia e o Movimento Esotérico da Reforma, de Rudolf Steiner,^[308] não tinham praticamente nenhum fundamento dogmático comum com o cristianismo. Além disso, o ímpeto religioso degenerou em retomadas locais de outras religiões imperiais — o vedanta indiano, o bahaísmo persa, o zenbudismo e, no caso dos negros norte-americanos, o culto das prisões, o *Black Power* (Poder Negro), pseudoislâmico. Com efeito, mesmo na Washington do presidente Eisenhower, símbolo do renascimento cristão da década de 1950 e onde o tom era protestante, a verdadeira essência era o

moralismo patriótico e a religiosidade sentimentalizada, não especificamente cristã. O movimento da “piedade no Potomac”,^[309] como ficou conhecido, tinha algo do caráter da religião romana clássica. Contava com o apoio oficial, como era adequado a um grande Estado imperial com responsabilidades mundiais e a consciência de uma missão global. Em 1954, a expressão *under God* (*sob Deus*), tal como empregada por Lincoln no Discurso de Gettysburg,^[310] foi acrescentada ao Juramento de Fidelidade norte-americano, e, em 1956, o mote gravado nas moedas, *In God We Trust* (*Confiemos em Deus*) tornou-se o lema oficial do país. Que Deus? Deus tal como definido por quem? Não era preciso responder. O presidente Eisenhower, ele mesmo o arquétipo do *homo Americanus religiosus* genérico, só pediu à nação que tivesse “fé na fé”. Disse ao país, em 1954: “nosso governo não faz sentido a menos que tenha por fundamento uma profunda fé religiosa — e não me importa qual seja.”

De qualquer modo, o ano de 1960 marcou o ápice da expansão religiosa ostensiva; a partir dali, todos os indicadores, por mais irrelevantes que fossem, apresentaram um declínio contínuo. Como na Inglaterra, o cristianismo popular fora associado à missão imperial; como na Inglaterra, o questionamento de certezas religiosas pareceu crescer paralelamente às dúvidas a respeito das convicções geopolíticas. A única diferença era que, nos Estados Unidos, a aurora cética sobreveio uma geração mais tarde. Ademais, o cristianismo e a supremacia ocidental estavam diretamente ligados no campo missionário: o triunfalismo protestante, como fenômeno global, baseava-se essencialmente no imperialismo anglo-saxão, em suas várias formas. Perdeu sua autoconfiança à medida que o Ocidente foi perdendo sua disposição (e capacidade) de governar.

Em termos de tamanho absoluto, o esforço missionário continuou se expandindo no período entre guerras, e mesmo após 1945. O número de pessoas dedicadas ao trabalho de campo subiu de 4.102, em 1911, para 5.556, em 1925, e 7.514, em 1938; os números católicos cresceram ainda

mais rápido. A receita, porém, caiu, e continuou em queda, em termos comparativos. Ademais, verificou-se uma incapacidade quase absoluta de acelerar o recrutamento do clero local e, acima de tudo, sua promoção para os níveis mais elevados. Assim, o leste africano só ganhou seu primeiro bispo africano em 1939, e os anglicanos negros tiveram de esperar até 1947. Depois da Segunda Guerra Mundial, todos os principais grupos mudaram de política e se dedicaram a tentativas frenéticas de gerar clero nativo em grandes quantidades. Mas, então, sob determinado aspecto, já era tarde demais; a revolução colonial estava começando. Um clero cristão nativo confiante, administrando suas próprias Igrejas nacionais, talvez tivesse desempenhado um papel formativo na construção das novas sociedades, como ocorrera com o cristianismo e o clero cristão no oeste e centro europeus entre os séculos V e IX. Na década de 1950, porém, o clero ainda não existia; embora tenha sido criado desde então, o momento parece ter passado.^[311] Missionários recrutados e treinados em âmbito local agora dominam o movimento, e constituem a grande maioria dos sessenta mil católicos e 42 mil protestantes ativos na Ásia, África e América Latina. Sua influência sobre os governos do Terceiro Mundo, entretanto, sofre um declínio contínuo; além disso, em uma grande parte da Ásia o trabalho missionário foi interrompido pelos governos comunistas.

Mais grave, a longo prazo, foi a incapacidade, ou má vontade, dos movimentos cristãos europeus de permitir o desenvolvimento de compreensões locais do cristianismo. Essa incapacidade remonta diretamente ao século XVI, quando os jesuítas foram dissuadidos, pela primeira vez, de consentir no desenvolvimento de reinterpretações culturais da doutrina cristã. Isso explica a impossibilidade do cristianismo de estabelecer mais que uma cabeça de ponte na China, na Índia ou no Japão. Onde surgiram formas sincréticas de cristianismo, o cristianismo “oficial” reprimiu-as de imediato. Assim, na China, os assim chamados Adoradores de Shang-Ti, na década de 1850, desenvolveram um programa cristão de

reformas políticas, vinculado a uma nova série de mandamentos — seu sétimo mandamento, por exemplo, compreendia uma proscrição do ópio. Foi um caso do cristianismo erguendo-se das profundezas, já que os Adoradores lideraram uma rebelião contra a dinastia Manchu. Um missionário, Griffiths John, da Sociedade Missionária de Londres (*London Missionary Society*), escreveu, em 1860: “acredito piamente que Deus esteja erradicando a idolatria nessa terra por meio dos insurgentes, e que, através deles, junto com o missionário estrangeiro, plantará o cristianismo em seu lugar.” O movimento, porém, admitia a poligamia; ademais, prejudicava os acordos políticos ocidentais. Assim, foi classificado como não cristão e esmagado pelo general Gordon Chinês.^[312] Também no Japão tinham surgido diversos cultos sincretistas, tais como o Mukyokai, de Kanzo Uchimua, ou movimento da Não Igreja. Nenhum deles foi incentivado pelas seitas cristãs oficiais.

Na Índia, já havia uma Igreja cristã autóctone quando os primeiros missionários portugueses chegaram, por volta de 1500. Esses cristãos nativos, concentrados sobretudo na região de Kerala, totalizando cerca de cem mil, acreditavam ser derivados da evangelização da Índia por S. Tomé, no século I d.C. Empregavam a liturgia síria e, aparentemente, seguiam uma verdadeira sucessão apostólica. Porém, eram, naturalmente, nestorianos. Daí tanto os europeus católicos e, em seguida, por sua vez, os protestantes, em vez de aproveitarem essa tradição nativa, terem procurado converter seus representantes para suas próprias variedades continentais. Assim, a Igreja tomista da Índia, longe de se expandir, acabou, na verdade, contraindo-se sob os golpes do proselitismo ocidental, segmentando-se em cinco facções. Hoje há os romo-sírios, do rito sírio (mais os membros do rito latino), *malankarans*, monofisistas e não reformados; os nestorianos; os adeptos de Mar (Mestre) Tomé, ou Igreja Síria Reformada, e os anglicanos tomistas.

As ênfases da doutrina cristã ocasionaram abortos religiosos similares em outros lugares. Por isso, na Califórnia, há ramificações wesleyanas e batistas

tanto da Igreja antiescravista, do Norte, quanto da segregacionista, do Sul, muito embora a questão que dividiu as Igrejas originalmente não faça o menor sentido no oeste americano. Também nas províncias centrais indianas há versões nativas dos Secessionistas Originais Escoceses, conquanto nenhum de seus membros tenha estado na Escócia nem se separado de nada; como presbiterianos primitivos, herdaram uma tradição religiosa desprovida de substância. O cristianismo não assimilado também pode gerar religiões inteiramente novas, mas poderosas e criativas, com origem em mal-entendidos linguísticos e culturais. “Onde fica a estrada que vai para Carga?”, perguntavam os nativos de partes da Papua e da Nova Guiné. Esses povos não conseguem aceitar a distinção estabelecida pelos cristãos brancos entre o conhecimento secular e o sagrado. Acreditam que os bens e tecnologias ocidentais provêm dos mundos dos deuses e espíritos. Pensam também, racionalizando experiências dolorosas, que o intruso branco impede o progresso material do povo indígena, sobretudo negando-lhe e guardando para si os segredos religiosos por meio do qual ele é obtido. Daí o surgimento de um fluxo constante de profetas — em média, um por mês — cuja meta é libertar os deuses mantidos prisioneiros pelos brancos, a fim de que enviem posses (Carga) para o povo.

A inovação religiosa tem vínculos fundamentais com a profecia. Talvez seja essa a chave do fracasso criativo do cristianismo não europeu. As batalhas ferrenhas travadas pela Igreja ortodoxa nos séculos II e III para estabilizar o dogma cristão e eliminar profetas não autorizados acabaram erradicando a profecia como um meio pelo qual a fé cristã era expandida e interpretada — a profecia tornou-se uma pseudociência, em vez de uma forma de revelação divina. Quando, portanto, o cristianismo começou a ser exportado pela Europa, a partir do século XVI, a profecia não era reconhecida como uma forma legítima de atividade cristã. Entretanto, fez suas aparições mesmo assim, dentro de um contexto de desaprovação do cristianismo oficial e levando, pois, a movimentos de ruptura. A profecia, de

fato, tornou-se a forma característica do cristianismo na África, a única área grande (com exceção da América Latina) onde as missões cristãs depararam não com outros cultos imperiais, mas com religiões pagãs primitivas que poderiam ser erradicadas. O cristianismo, desse modo, está realizando progressos na África, mas de maneiras que as Igrejas cristãs oficiais consideram incômodos ou até horríveis.

A história das Igrejas cristãs nativas separatistas na África data, agora, de quase um século, remontando à Igreja Batista Nativa (1888), organizada no oeste do continente por David Vincent. Seu mote era, desde o princípio, a independência das Igrejas controladas pelos brancos, e a estrutura emocional era de cunho nacionalista e racista. Vincent mudou seu nome para Mojola Agbebi, e escreveu que “(...) quando não houver bancada de bispos estrangeiros, nem conclave de cardeais algum dominando a África cristã, quando o Capitão da Salvação, Jesus Cristo em pessoa, encabeçar as hostes etíopes, e quando nosso cristianismo deixar de ser voltado para Londres e Nova York, mas voltar-se para o Céu, então se dará um fim aos conselhos privados, governadores, coronéis, anexações, remoções, divisões, cessões e coações”. Vincent era a favor das sociedades secretas, do sacrifício humano e do canibalismo, e ansiava claramente por promover uma absorção dos costumes africanos pelo cristianismo; não era profético, porém, em um sentido estrito, já que não alegava ter uma revelação pessoal. O episcopaliano liberiano, William Wade Harris, sim. Apareceu na Costa do Marfim francesa por volta de 1914, pregando a moralidade ortodoxa mas afirmando desfrutar de uma linha direta com a Divindade e instando por arrependimento imediato, tal como João Batista. Um observador francês, o capitão Marty, o descreveu como “uma figura impressionante, de barba branca, uma magnífica estatura, vestido de branco, com um turbante da mesma cor na cabeça e envergando uma estola negra; em sua mão, uma cruz alta e, no cinto, uma cabaça cheia de sementes secas, que ele sacode para marcar o ritmo de seus hinos”. O profeta Harris foi imensamente bem-

sucedido, e estabeleceu um padrão completamente novo para o cristianismo africano. Pessoalmente, não tentou fundar sua própria Igreja, e os batistas ortodoxos foram os beneficiários de seus conversos quando ele desapareceu. Os que seguiram em seu rastro, contudo, tinham ambições mais elevadas, ou menos altruístas. Na década de 1920, Isiah Shembe criou a Igreja Nazarita [313] negra, que prosperou próximo de Durban, na África do Sul, e, desde então, as Igrejas nativas multiplicaram-se. Os carismáticos nativos cristãos não raro entravam em choque com as autoridades coloniais. O batista congolês Simon Kimbangu, criador da Igreja de Cristo sobre a Terra, que conta hoje com mais de três milhões de membros e é afiliada ao Conselho Mundial de Igrejas, foi condenado, pelos belgas, a trinta anos de cadeia, e morreu na prisão. John Chilembwe, fundador da Missão Industrial da Providência de Ajawa de Niassalândia, foi morto a tiros após capturar o desapropriador de terras W.J. Livingstone, da família do Doutor, decapitando-o e espetando sua cabeça em um mastro durante um serviço. Algumas dessas Igrejas, por outro lado, não causaram problema algum no período colonial, mas foram suprimidas pelos governos nacionalistas — um exemplo é a Igreja Lumpa (Superior) de Zâmbia, da qual quinhentos adeptos foram mortos em um tumulto, e cuja fundadora, Alice Lenshina, foi banida. Muitos líderes políticos africanos são, eles mesmos, carismáticos, e não aceitam rivais, mesmo que suas propostas restrinjam-se exclusivamente ao campo espiritual.

Não obstante, as Igrejas africanas são a única forma de cristianismo que está crescendo a uma velocidade espetacular. Seus nomes não são arbitrários, e em geral sintetizam a ênfase de seus ensinamentos doutrinários, derivados originalmente, via de regra, das seitas evangélicas norte-americanas. Aí incluem-se a Igreja Africana Morta de Casteroil, a Igreja Africana Corretamente Apostólica de Jerusalém em Sião, a Igreja Construtiva Afro-Athliana, a Igreja de Deus Todo-Poderoso, a Igreja dos Apóstolos da Bíblia Plena da África do Sul, a Igreja Católica da Fonte

Apostólica, a Igreja dos Clientes Bantos de Deus Todo-Poderoso, a Igreja Católica da África do Sul que Rei Jorge Vença a Guerra, a Igreja Apostólica de Cristo do Jorro Santo, a Igreja Apostólica Cristã de Pedra, a Igreja da Congregação da Vida Agradável, a Restituição da Teocracia Nacional Etíope, a Igreja de Deus da Santidade Batizada no Fogo, a Igreja Nacional do Grande Jorge V, o Evangelho Franco Internacional, a Igreja de Deus Remanescente, a Igreja Apostólica dos Quatro Cantos em Testemunho de Deus da Luz do Sol e assim por diante. Muitas dessas Igrejas pregam a existência de um relacionamento de cores invertido no céu, com um Guardador das Chaves negro. Às vezes especificam que há dois portões no céu, às vezes apenas um, mas com um Cristo negro no controle. As parábolas, com frequência, são adaptadas. Devido a isso, temos:

Havia dez virgens. E cinco delas eram brancas, e cinco negras. As cinco brancas tolas, mas as negras sábias, tinham óleo em suas lâmpadas. Todas as dez vieram para o portão, mas as cinco virgens brancas receberam resposta igual à do homem rico. (...) As brancas prosseguirão implorando para mergulhar a ponta do dedo em água fresca. Mas receberão, em resposta, “ninguém reina duas vezes”.

Muitas dessas religiões ou cultos são associados ao desejo de terra, e refletem a liderança nativa tradicional de reis-sacerdotes. Com efeito, são Igrejas tribais. Caracterizam-se por vômitos sacramentais, rituais de água e falar em línguas, tais como (uma fórmula muito comum):

Zzz

Hhayi, hhayi, hhayi, hhayi,

Perdão Jesus Perdão Jesus Perdão Jesus

Espião espião espião espião, Mau menino, Mau menino,

Nhhayi hhayi hhayi — aleluia, aleluia,

Amém.

As grandes comunidades cristãs ocidentais não sabem o que fazer com essas Igrejas africanas. O que é significativo é que elas não conseguem sequer chegar a um acordo quanto a qual deve ser sua designação genérica. “Separatistas”, “messiânicas”, “proféticas”, “nativistas”, “sincretistas” — todos esses termos foram descartados por ser considerados ofensivos com relação aos sentimentos africanos (bem como aos dos negros americanos e dos indianos ocidentais, já que muitas Igrejas têm vínculos internacionais, algumas possuindo postos avançados em Londres, Paris e outros lugares). A descrição atualmente aceita é “independente”. Várias dessas Igrejas são amplamente ortodoxas em sua doutrina. Algumas pertencem até ao Conselho Mundial de Igrejas. Outras, porém, mal são cristãs, e muitas sofrem de uma instabilidade crônica. É o retorno ao mundo montanista do século II, embora, é claro, com variações importantes. Para alguns estudiosos dessas seitas, seu movimento é, em última instância, anticristão, já que tendem a constituir uma ponte por meio da qual os africanos podem voltar para o paganismo. A seu ver, elas se deslocam da missão (ortodoxa) da Igreja para uma Igreja “etíope”, depois para uma sionista e depois, por meio do sionismo nativista ou tribal, retornam ao animismo africano de seus pais ou avós. Sem dúvida, é o que ocorre em alguns casos. Por outro lado, algumas das seitas são surpreendentemente originais e criativas em seu imaginário teológico, e ardorosas em seu entusiasmo. De qualquer modo, o fenômeno está crescendo. Uma análise dessas igrejas, publicada em 1948, listou o nome de 1.023 seitas diferentes. Outra análise, publicada em 1968, baseou-se em um levantamento de mais de seis mil delas. Conforme cálculos recentes, surgem “movimentos revivalistas” (que em geral produzem novas Igrejas) em sete novas tribos, em média, todos os anos. A expansão do cristianismo africano não se limita às Igrejas “independentes”, mas estas ficam com a maior parte dos novos recrutas. No momento, os

cristãos africanos de todas as denominações dobram em número a cada 12 anos, e, no fim do século, pode haver mais de 350 milhões de cristãos africanos professos, constituindo, assim, o maior grupo isolado dentro da comunidade cristã global — excedendo, em importância numérica, até mesmo os latino-americanos. Uma grande maioria desses cristãos será “independente”. O modo como serão vistos pelas Igrejas de origem europeia pode constituir um dos desdobramentos eclesiásticos mais importantes do nosso tempo.

Muita coisa vai depender, naturalmente, de como o cristianismo ocidental se organizar nesse meio-tempo; isso, por sua vez, será determinado, em grande parte, pela atitude da Igreja Católica. Enquanto Pio XII viveu, o catolicismo mundial permaneceu imóvel, congelado em uma postura que, fundamentalmente, fora assumida por Pio IX no terceiro quarto do século XIX. Ao passo que o triunfalismo protestante fora abandonado discretamente, o triunfalismo populista do pontificado permaneceu intacto, amorosamente preservado como um precioso bem de família de uma era anterior. Pio XII foi, de fato, o último de uma longa linha de papas, que remontava a Bonifácio VIII, Inocêncio III e ao próprio Hildebrando. Sua visão da Igreja era agostiniana no sentido de que, embora ele reconhecesse com relutância que ela não abarcava a sociedade inteira, sustentava sua autoridade como universal e onicompetente.^[314] Não havia, de fato, nenhum aspecto da vida a respeito do qual a Igreja não tivesse o direito, e em geral o dever, de fazer suas determinações. Em novembro de 1954, em um discurso para cardeais e bispos, mais tarde impresso como *A Autoridade da Igreja sobre Questões Temporais*, ele insistiu:

O poder da Igreja não se restringe a problemas estritamente religiosos, como se diz, mas toda a questão da lei natural — seus fundamentos, sua interpretação, sua aplicação, até onde se estendem seus aspectos morais — encontra-se dentro do poder da Igreja. (...) Clérigos e leigos têm de

perceber que a Igreja é adequada e autorizada (...) para definir uma norma exterior de ação e conduta para tópicos que digam respeito à ordem pública e que não têm sua origem imediata na lei natural ou divina.

Evidentemente, ao falar em “Igreja”, Pio referia-se basicamente ao pontificado. Montalembert protestara vigorosamente contra a ideia de “um Luís XIV no Vaticano”. Entretanto, foi nisso que Pio XII se converteu. Dispunha de sua própria pequena corte de admiradores, altos funcionários, servos e parentes. Era seu próprio secretário de Estado. Durante quase vinte anos, reinou como o monarca autocrático da última corte do *ancien régime* da história. Cada vez mais, à medida que envelhecia, foi se separando dos negócios cotidianos da cúria. Costumava ser muito difícil, mesmo para os cardeais que chefiavam departamentos do Vaticano, conseguir uma audiência com ele. Em geral era preciso solicitar o favor de sua todopoderosa governanta alemã, madre Pasqualina Lehnert. Pio enfadou-se de comitês e reuniões de negócios, em que poderia enfrentar fatos ou argumentos destoantes — e até oposição. Tinha uma grande consciência de seus poderes exclusivos e garantidos por Deus como sumo pontífice. Estes ganharam o reforço, a partir da segunda metade de 1950, de visões sobrenaturais que, ao que parece, ele teve em algumas ocasiões. Pio não se abria à discussão. Lidava com os subordinados de modo direto, sem o uso de secretários, dando suas ordens por seu telefone branco e dourado e desligando assim que terminava de dizer o que queria. Os funcionários, ao ouvirem sua voz — “*Qui parla Pacelli*” (“Aqui fala Pacelli”) —, eram treinados para ajoelhar-se com o aparelho nas mãos. Pio insistiu em manter o protocolo monárquico tradicional. Todos os funcionários, com exceção dos mais antigos ou privilegiados, nas raras ocasiões em que se encontravam em sua presença, dirigiam-se a ele de joelhos e deixavam a sala caminhando de costas. Retomou a prática, que fora abandonada com desdém por Pio X,

de o Papa tomar sempre sozinho suas refeições; nem mesmo seus parentes preferidos podiam sentar-se à mesa com ele. Em suas caminhadas pelos jardins do Vaticano, os trabalhadores e jardineiros eram instruídos a esconder-se atrás de árvores, a fim de não perturbar sua solidão. O Cadillac pontifício, presente do cardeal Spellman, arcebispo de Nova York, tinha maçanetas de ouro maciço e, atrás, um banco único, onde Pio sentava-se sozinho, comungando consigo mesmo.

Pio, no entanto, não era desprovido de energia. Compreendia a natureza do pontificado populista, e o reforçou com notável sucesso. Foi o primeiro Papa a explorar os recursos da moderna comunicação em massa, e sua figura e voz tornaram-se familiares para centenas de milhões de pessoas. Embora não gostasse de contatos particulares, apreciava as aparições públicas. Teve mais audiências públicas e semipúblicas que qualquer um de seus predecessores. Podia fazer discursos em pelo menos nove idiomas. Especializou-se em receber representantes católicos de praticamente todas as profissões e ocupações. Era um ávido leitor de manuais técnicos, de modo que era versado em alguns dos detalhes de cada visita, e tinha a oportunidade de exibir seus conhecimentos vicários em seus discursos. Como a Igreja Católica afirmava possuir as respostas morais para todos os problemas, e ele era a sua força motriz, considerava certo emitir seus veredictos a respeito do maior número possível de aspectos da existência humana. Assim, recebeu e dirigiu-se a homens e mulheres dos campos da medicina, direito, odontologia, arquitetura, química, imprensa, jornalismo, engenharia térmica, saúde pública, artes cênicas, motores a diesel, aeronáutica, navegação celeste, engenharia de rádio e assim por diante. Suas encíclicas e cartas e seus discursos publicados cobriam uma ampla gama de assuntos, geralmente com detalhes técnicos consideráveis. Uma de suas últimas encíclicas, *Miranda prorsus* (1957), tratando do cinema, rádio e TV, estabeleceu, por exemplo, os deveres morais de um locutor jornalístico; como se poderiam instituir e pôr em funcionamento escritórios regionais de

censura; as responsabilidades morais dos gerentes de cinema, seus atores e distribuidores; o dever dos bispos de repreender diretores e produtores de cinema católicos que incorressem em erro, e, se necessário, impor as sanções apropriadas; a obrigação dos membros católicos de júris de festivais de votar em filmes “moralmente louváveis”; e até os critérios morais pelos quais os cartazes de filmes deveriam se pautar. Dessas maneiras, Pio entrava em contato dogmático, por assim dizer, com incontáveis hostes católicas de todo o mundo. O confronto, porém, era impessoal. Transportado no alto, em sua *Sedia Gestatoria* — um meio de transporte herdado da Roma imperial — em meio às multidões que o saudavam, ele permaneceu como uma figura solitária, o “pequeno ídolo no Vaticano” de Montalembert. Pio, escreveu Guiseppe Dalla Torre, antigo editor do *L'Osservatore Romano*, “apartou-se do contato direto com a vida, embora não, infelizmente, de pessoas que não mereciam sua confiança”. A tônica de seu pontificado foi o isolamento.

O isolamento não era apenas pessoal. Era político e de fé. Pio era um Papa tridentino. A seu ver, os ortodoxos gregos eram meros cismáticos, e os protestantes, hereges. Nada mais havia a dizer ou discutir. Não tinha interesse no movimento ecumênico. A Igreja Católica já era ecumênica em si. Não podia mudar, porque estava certa e sempre estivera certa. Com efeito, devia-se evitar a todo o custo mudanças fundamentais. Movimentos eram perigosos: a experiência demonstrara que invariavelmente levavam na direção do mal. O catolicismo tinha de permanecer exatamente onde estava: os hereges e cismáticos é que deviam submeter-se — como, no momento ditado por Deus, certamente aconteceria. Quanto ao mundo, Pio não via por que alterar a análise feita em sua primeira encíclica. Não aprendeu nada com a guerra, nem com o fenômeno nazista. Não havia cometido erro algum. Pelo contrário: a guerra confirmara seu julgamento inicial. A sociedade internacional, ao ignorar o Vigário de Cristo, encaminhara-se para o desastre. A guerra não passara de um estágio adicional da descida para o abismo. A Alemanha fora dividida; os ímpios comunistas controlavam toda

a Europa oriental, incluindo os católicos da Polônia, Hungria, Checoslováquia, Eslovênia e Croácia — “a Igreja do Silêncio”. Esse foi o maior de todos os desastres para o cristianismo e a civilização, no entender de Pio, desde o fim das Guerras Religiosas. Era como se Deus, em sua infinita sabedoria, tivesse condenado sua Igreja a se empenhar em uma permanente defesa contra a mudança. Contudo, cada centímetro cedido tinha de ser, antes, contestado dolorosamente. Em termos políticos, isso significava que o papado tinha de opor uma resistência inexorável ao comunismo, socialismo ou qualquer filosofia que, quaisquer que fossem seus demais méritos, fosse fundamentada no materialismo. Para tanto, era preciso aliar-se aos elementos conservadores da sociedade, onde quer que se pudesse encontrar algum de confiança. Ao mesmo tempo, o pontificado tinha de lembrar constantemente o mundo das reivindicações da Igreja, e exortar seus líderes a reparar as injustiças infligidas pela guerra, sobretudo no Leste Europeu.

No âmbito internacional, Pio era um combatente da Guerra Fria. Entendia que uma paz sem justiça não era verdadeira. Portanto, a “Coexistência Pacífica” era moralmente errada, já que negava a oportunidade de retificar as injustiças do passado. Em suas palavras: “uma nação que se vê ameaçada, ou já é vítima, de uma agressão injusta, não pode manter-se indiferente, passivamente, caso deseje comportar-se de modo cristão (...) a solidariedade da família dos povos proíbe os demais de agir como meros espectadores, em uma atitude de neutralidade passiva.” Esse era o pecado do “indiferentismo”. O próprio Pio repudiava qualquer contato com os Estados comunistas, e proibiu as hierarquias católicas da “Igreja do Silêncio” de chegar a qualquer tipo de meio-termo com as autoridades estatais. Ele não desejava “andar para atrás” nem promover uma guerra aberta, mas, em vez de guerra, ele via o mundo em termos de uma cruzada capitalista-cristã contra o ateísmo marxista. O mínimo que a cristandade podia fazer, acreditava ele, era impor um boicote absoluto ao mundo soviético. Daí ele

não simpatizar com as Nações Unidas, pois a Rússia figurava entre seus fundadores e era membro permanente do Conselho de Segurança. Em sua opinião, a ONU não tinha condições de se tornar “a plena e pura expressão da solidariedade internacional na paz” enquanto não “expurgasse, de suas instituições e estatutos, todos os traços de sua origem, a qual era arraigada na solidariedade da guerra”. Evidentemente, isso poderia demorar muito para acontecer. Com efeito, a análise que Pio fazia do cristianismo e do mundo implicava, como um todo, um longo período de espera. Levaria tempo até que os hereges e cismáticos caíssem em si e os marxistas abandonassem seu materialismo ímpio. A Igreja podia esperar, como já esperara antes. Permaneceria em sua fortaleza, evitando contato com os males da transigência e, de tempos em tempos, erguendo sua voz admoestatória. Era uma política de esplêndido isolamento; ou, se o isolamento não era esplêndido, era, pelo menos, santo.

A política mudou, sob quase todos os aspectos, a partir do final de 1958, quando Angelo Roncalli sucedeu Pio, como o Papa João XXIII. Roncalli tinha quase oitenta anos; fora um popular patriarca em Veneza e se pensava que ele seria um Papa de transição, aceitável e moderado, até o momento de introduzir uma geração mais jovem e liberal. Na realidade, ele inaugurou prontamente uma era de rápida mudança. João, embora fosse conservador quanto à liturgia e às devoções, era um liberal político que começara sua carreira como secretário do bispo Radini, de Bérgamo, protegido do cardeal Rampolla. Passara a maior parte de sua carreira como diplomata papal de prontidão, nunca se envolvendo com a política vaticana, mas jamais abandonara seus laços frouxos com as forças progressistas dentro da Igreja. Ao contrário de Pio XII, era um hedonista extrovertido, volúvel e bem adaptado, que adorava o contato humano e apreciava imensamente o trabalho pastoral. Era um historiador, não teólogo, e, portanto, não temia a mudança — ao contrário, saudava-a como um sinal de crescimento e maior esclarecimento. Suas palavras prediletas eram *aggiornamento* (atualização) e

convivienza (*convívio*). Ele não só abriu imediatamente as janelas, a fim de renovar a atmosfera da antiquada e rançosa corte de Pio, como modificou a política papal em três aspectos cruciais. Primeiro, inaugurou um novo movimento ecumênico, centrado em Roma, que colocou sob a direção de um secretariado, liderado pelo cardeal Bea, diplomata jesuíta alemão. Depois, abriu as linhas de comunicação com o mundo comunista, pondo fim à política de “isolamento santo”. Por fim, deflagrou um processo de democratização dentro da Igreja, convocando um concílio geral.

Dos três, o mais importante foi o concílio — anunciado, três meses após sua eleição, para um grupo atônito e mudo de cardeais da cúria —, porque compreendia, também, os dois outros aspectos das novas políticas. João não teve condições de fazer um concílio verdadeiramente ecumênico, pois revelou-se impossível conseguir uma representação de comum acordo das Igrejas anglicanas, e, portanto, os protestantes também não podiam ser convidados. Foram todos chamados, porém, como observadores, e, no final do concílio, havia mais de cem participantes nessa categoria, inclusive, além dos ortodoxos, delegações reconhecidas da Igreja Copta do Egito, dos Ortodoxos Sírios, da Igreja Etíope (Nestoriana), da Igreja Ortodoxa Russa no Exílio, da Igreja Armênia e de outros grupos monofisistas, dos vetero-católicos, luteranos, presbiterianos, congregacionalistas, metodistas, quacres, da Comunidade de Taizé,^[315] dos Discípulos de Cristo e outras Igrejas cristãs, além do secretariado do Conselho Mundial de Igrejas, que o Vaticano até então ignorara e instruía os católicos a boicotar. As demais igrejas cristãs, agora rebatizadas de “irmãos separados”, embora não participassem podiam, na verdade, por meio de contatos nos bastidores, influenciar os debates e votações, e sua própria presença servia de força de combate à intolerância religiosa durante as sessões. A retórica triunfalista, que constituía um aspecto tão notório do Concílio Vaticano I, em 1870, estava conspicuamente ausente. João também se envolveu em complicadas negociações para assegurar a presença, no concílio, de delegações completas

dos países comunistas (a expressão “Igreja do Silêncio” foi deixada de lado). Fracassou com a China e também com a Albânia e a Romênia, mas logrou um êxito admirável ao garantir a libertação da prisão, para comparecer, do monsenhor Josef Slipyi, arcebispo católico do rito bizantino em Lvov, que se encontrava preso há 17 anos; estavam presentes ao evento também, para a sessão de abertura, 17 bispos da Polônia, quatro da Alemanha Oriental, três da Hungria, três da Checoslováquia e todos os bispos iugoslavos.

João planejou e organizou o encontro, aberto em 1962, contra uma forte e persistente oposição por parte da Cúria. Sua posição não era, de modo algum, todo-poderosa, porque, embora ele, pessoalmente, fosse popular em todos os níveis da Igreja, não pôde ou não quis reorganizar a burocracia vaticana. Esta continuaria agindo como uma força independente e altamente conservadora por todo o pontificado de João. Ele, porém, deixou bem claro o que desejava e confiou aos bispos do concílio a realização do resto. Seu discurso de abertura, apresentando a nova política pontifícia, aparentemente foi provocado por uma palestra proferida na Universidade de Latrão, o baluarte da ortodoxia romana, por um antigo chefe do Santo Ofício, o cardeal Pizzardo, na segunda metade de 1960. Pizzardo reiterou a mensagem do “isolamento santo”, a teoria agostiniana da Igreja e do mundo, tal como atualizada por Pio IX e seus sucessores e mantida até o fim por Pio XII. Era tolice, disse ele, falar ou pensar em “um mundo”. A humanidade deparava com dois mundos: o assim chamado “mundo moderno”, que era a Cidade de Satanás, e a Cidade de Deus, simbolizada e representada pelo Vaticano — e aqui ele usava de novo a velha imagem da fortaleza. O mundo além das paredes da Cidade de Deus, disse o cardeal, era “a nova cidade de Babel”:

Ela se assenta sobre um materialismo tosco e um cego determinismo, é construída pela faina inconsciente dos conquistados e banhada por suas lágrimas e seu sangue, como o velho Coliseu pagão — uma ruína desgastada pelos séculos cristãos. Ergue-se, monstruosa, acenando, diante

dos olhos da iludida turba de escravos — trazendo tijolos e piche para sua construção — uma miragem vã de perfeita prosperidade e felicidade terrena. (...) mas, ao mesmo tempo, nos muros da Nova Babel, erguem-se as rampas de lançamento de mísseis, e, em seus depósitos, as armas nucleares ogivadas acumulam-se para a total e universal destruição por vir.

Pizzardo estava praticamente reprisando a análise feita por Pio em 1939, na *Summi Pontificatus*, embora acrescentando a nova e aterrorizante imagem de um apocalipse termonuclear — uma *parusia* voando nas asas de mísseis intercontinentais. O tom era dado pelo pessimismo característico do triunfalismo populista, com suas raízes agostinianas. João, em seu discurso de abertura, implorou aos presentes que repudiassem essa análise:

Ficamos chocados ao descobrir o que dizem certas pessoas que, muito embora possam ser motivadas por zelo religioso, não demonstram justiça, ou bom julgamento, ou consideração em seu modo de encarar os problemas. No atual estado da sociedade, não veem nada além de ruína e calamidade. Têm por hábito dizer que nosso tempo atual é muito pior que os séculos passados. Comportam-se como se a história, que nos ensina a respeito da vida, nada tivesse a lhes ensinar. (...) Pelo contrário, deveríamos reconhecer que, no momento histórico presente, a Providência Divina está nos guiando para uma nova ordem nos relacionamentos humanos — os quais, por meio da agência do homem e o que mais supera suas próprias expectativas, inclinam-se para a realização de desígnios mais elevados e, por ora, misteriosos e imprevistos.

O discurso do Papa João foi corretamente interpretado como um convite à ação e uma aceitação otimista da mudança. Essa, com efeito, era a filosofia moral das duas principais encíclicas de João, *Mater et Magistra* (1961) e

Pacem in Terris (1963), ambas versando sobre teoria social e política e relações internacionais. Introduziram alterações importantes na doutrina pontifícia, visto que a primeira rejeitou implicitamente a *Quanta Cura* de Pio IX e o *Sílabo* a ela anexado, e, de fato, um grande volume de outras declarações papais acerca da política, remontando à *Mirari Vos* e à *Singulari Nos*, de Gregório XVI. João não somente aceitava a democracia como também supunha que a maioria das sociedades se encaminharia para um estado previdenciário. Na verdade, aceitava o raciocínio socialista de que a atribuição de responsabilidades sociais ao Estado é uma extensão da liberdade humana: a intervenção estatal “possibilita ao indivíduo exercer muitos de seus direitos pessoais (...) tais como o direito a (...) manter-se em boa saúde, receber educação superior e uma formação profissional mais completa; o direito à habitação, ao trabalho, ao lazer e à recreação adequados”. Ele não explicitou qual seria a sua ideia de uma forma de governo perfeita, mas sua defesa de uma constituição escrita, separação de poderes, e restrições intrínsecas ao poder total do governo indicava que ele tomava como modelo o sistema americano — o qual ele mesmo vira ser condenado pelo papado como imoral. Em *Pacem in Terris* ele aceitou, pela primeira vez na história do pontificado, uma total liberdade de consciência — ideia que Gregório XVI descartara como “monstruosa e absurda” e Pio IX, como um erro cardinal. Todo ser humano, escreveu João, deveria poder “adorar a Deus de acordo com os ditames corretos de sua própria consciência, e professar sua religião tanto em particular quanto em público”. Também expressou seu desejo de chegar a um acordo com o socialismo, o comunismo e outras filosofias materialistas. Diferenciou o comunismo como tal, que denominou de “falsa filosofia”, e muitos de seus aspectos, que poderiam ser bem bem-vindos em programas políticos de ordem prática, “mesmo quando tais programas derivarem suas origens e inspiração da referida filosofia”. Essas consequências, argumentou, eram mais importantes que a lógica filosófica, já que a teoria, em seu entender, “estava sujeita a

considerações práticas”, e a prática dos Estados comunistas poderia muito bem conter “elementos bons e recomendáveis”. Os líderes comunistas podiam estar teoricamente comprometidos com a revolução mundial, mas, em termos concretos, era possível e até provável que se contentassem com a coexistência pacífica; a Igreja deveria reconhecer essa probabilidade e usá-la a seu favor. Os estadistas deveriam lutar pelo desarmamento, as querelas ser resolvidas por meio das Nações Unidas, e todos trabalhariam “no sentido do estabelecimento de uma organização jurídica e política da comunidade mundial”. Ele assinalou que estava mais preocupado com os países pobres do Terceiro Mundo que com os “territórios perdidos” da Europa Oriental. Instou que as nações ricas ajudassem os países subdesenvolvidos “de um modo tal que lhes assegure a preservação de sua própria liberdade”.

João deixou de lado as antigas objeções pontifícias ao princípio da soberania nacional. Argumentou que o direito coletivo de um país à independência nacional não passava de uma extensão dos direitos de um indivíduo, que era dever da Igreja defender. Na África e na Ásia, a Igreja não se deveria limitar a deixar de fazer oposição às mudanças necessárias, mas identificar-se com elas. Além disso, deveria protestar contra a tentativa de impor ideias ocidentais homogêneas; os países do Terceiro Mundo “com frequência preservam, em suas antigas tradições, uma consciência aguda e vital dos valores humanos mais importantes. Tentar solapar essa integridade nacional é, em essência, uma atitude imoral. Ela deve ser respeitada, e, até onde for possível, fortalecida e desenvolvida, de modo que possa continuar sendo o que é: uma base para a verdadeira civilização”. E acrescentou, à guisa de conclusão de sua filosofia política e internacional, uma rematada condenação do racismo: “a verdade requer a eliminação de todo e qualquer traço de discriminação racial, e o consequente reconhecimento do princípio inviolável de que todos os Estados possuem, por natureza, igual dignidade. (...) O fato é que ninguém pode ser, de forma natural, superior a seus companheiros, já que todos os homens são igualmente nobres em dignidade

natural. (...) Cada Estado é como um corpo, cujos membros são os seres humanos.” Em suma, as duas encíclicas representaram uma tentativa de João de alinhar o pensamento católico com o senso comum econômico e político progressista de sua época, marcando, pois, uma revolução benigna nas atitudes pontifícias.

João viu o próprio concílio como o começo de uma transferência de poder da monarquia papal para a Igreja como um todo. Foi um parlamento do episcopado, e ele era um soberano constitucional. Pretendia reverter o processo por meio do qual, ao longo do século XIX, os bispos haviam sido privados de sua independência e se tornaram meros funcionários de um pontificado populista. Na verdade, ele queria ir ainda mais longe, chegando à teoria conciliar abortada no século XV. Argumentara-se, no Concílio de Basileia (1431-39), que a autoridade delegada por Cristo permeava a Igreja como um todo. “O poder supremo”, dissera João de Segóvia, “(...) pertence à Igreja de forma contínua, permanente, invariável e perpétua.” Esse poder não poderia ser alienado, tanto quanto uma pessoa não era capaz de se desfazer de suas próprias qualidades: “o poder supremo reside primeiro na própria comunidade, como um sentido pessoal ou uma virtude inata.” O Concílio Vaticano II reafirmou essa posição e rejeitou a possibilidade de se isolar o poder para um pontífice monárquico; de fato, retomou a linha onde Basileia a havia deixado. O decreto sobre a Igreja do Vaticano II foi, com efeito, uma negação do dogma da infalibilidade papal, já que asseverava que a verdadeira fonte de autoridade era plural: “o corpo dos fiéis (...) não pode errar em termos de crença. Graças ao senso sobrenatural da fé que caracteriza o povo como um todo, ele manifesta essa qualidade infalível quando, ‘desde os bispos até o último dos leigos’, mostra uma concordância universal em termos de fé e moral.”

A retomada da teoria conciliar, é claro, estendeu automaticamente pontes em direção a protestantes e ortodoxos, já que, nos dois casos, a ruptura decorrera da incapacidade de permitir que as controvérsias fossem

solucionadas por métodos verdadeiramente ecumênicos. Não obstante, João não superou o ponto fraco do método conciliar — que tinha sido fatal para a teoria no século XV. Os concílios constituíam situações específicas. Também era necessária a incorporação da teoria conciliar no maquinário permanente do governo da Igreja. Em virtude dessa falha, o Papa voltara a extorquir seu absolutismo monárquico no século XV. O mesmo processo ameaçava ocorrer mais uma vez. Com efeito, já durante a primeira sessão do concílio, João tomou ciência de uma lacuna em seus preparativos. A primeira série de proposições, ou *schema*, a serem debatidas pelo concílio, tratava da autoridade da fé e das fontes de revelação. O assunto era absolutamente crucial, uma vez que determinava todo o modo como a fé cristã era afirmada e interpretada e transcendia todos os debates entre os católicos e as demais Igrejas cristãs. O *schema* preparado pelos curiais era tridentino, e defendia que a autoridade inata da Igreja, o *magisterium*, era uma fonte alternativa e idêntica à da revelação por meio das Escrituras; tratava-se, na verdade, da mesma posição adotada por Pio X no auge da controvérsia modernista. João, na época, fora classificado oficialmente como “suspeito de modernismo” — e, de certo modo, demonstrou-o em 1962, ao interferir, a favor dos progressistas, no sentido de impedir que os curiais explorassem mecanismos burocráticos para que seu *schema* fosse aprovado. Isso acabaria levando à adoção, por uma imensa maioria, de uma definição irenista e ecumênica da revelação. Era, porém, inquietante que houvesse necessidade de uma intervenção pontifícia, quando estava tão claro qual era o desejo da maior parte dos bispos.

O Papa João não viveu o suficiente para remediar esse problema em seu esquema de mudança. Morreu em 1963, antes da segunda sessão conciliar, e que ele ou o concílio tivessem oportunidade de atacar toda a questão do poder e do governo dentro da Igreja — com efeito, ele já estava doente por ocasião do primeiro encontro. Assim, muito embora as intenções e aspirações de João estivessem claras, e embora ele tivesse colocado em

movimento uma “revolução de expectativas crescentes” entre muitos bispos e sacerdotes e os leigos católicos comuns, o modo como a Igreja era conduzida não fora alterado de fato. Deixou intactos os poderes pontifícios absolutistas. Dessa forma, o cardeal Montini, o curial que sucedeu João como Paulo VI, herdou um espírito democrático, mas uma máquina autocrática. O que lograria prevalecer? O Papa Paulo tentou um meio-termo. Permitiu que o concílio prosseguisse e concluísse seus trabalhos. No entanto, tirou de sua competência dois temas que reservou para si. Foi uma decisão de difícil justificativa, fosse em termos lógicos, fosse de senso comum. Ou o concílio era soberano aos olhos do Papa, ou não. Se era, por que não trataria de todos os tópicos? Se não tinha condições de lidar com dois pontos considerados tão importantes e delicados que somente o Papa dispunha de suficiente sabedoria para deliberar a seu respeito, por que então discutiria qualquer coisa? A decisão desvalorizou a autoridade do concílio, sem reforçar a do Papa; com efeito, acabou desvalorizando também a autoridade pontifícia, ao pôr em dúvida a localização da verdadeira fonte de poder da Igreja.

Ademais, os dois temas eram contenciosos ao extremo, calculados para despertar emoções, e de um gênero tal que uma assembleia representativa (em oposição a um indivíduo solitário) é particularmente adequada para examinar — o celibato clerical e a contracepção. Ambos estavam relacionados ao sexo, quanto ao qual os papas solteiros eram notoriamente sujeitos a fracassos. Ambos tendiam a apartar os católicos das demais Igrejas cristãs, o que tornava uma definição pessoal por parte do Papa particularmente abominável aos olhos dos “irmãos separados”. Ambos, como se comprovou, eram temas a cujo respeito o próprio Papa achava difícil tomar uma decisão. O celibato clerical sempre causara problemas. Nunca fora imposto na Igreja oriental, com exceção do clero mais alto; e, no Ocidente latino, só começara a vigorar de fato no século XIX. Era, preeminentemente, um problema que deveria ser deixado para o clero como

um todo — ou, em termos mais práticos, para o episcopado — resolver. Naquelas circunstâncias, a determinação de Paulo de que o tópico não fosse aberto para discussão e de que o celibato permanecesse, foi visto por muitos clérigos mais jovens como não sendo nem equitativo, nem conclusivo, e se tornou fonte de desobediência, escândalo e insatisfação — e de ridículo perante o mundo secular.

A contracepção foi ainda mais grave, já que envolvia a moral e a disciplina dos leigos católicos. A Igreja latina ensinava, tradicionalmente, que o controle de natalidade, sob qualquer forma, era pecaminoso. Todavia, a autoridade das Escrituras em que se baseava essa determinação era escassa. Nada havia a esse respeito no Novo Testamento, e a única referência aparente no Antigo era Gênesis 38:8-10: “(...) então Judá disse a Onã: ‘vá à mulher de teu irmão, cumpre com ela o teu dever de cunhado e suscita com ela uma posteridade a teu irmão.’ Entretanto Onã sabia que a posteridade não seria sua e, cada vez que se unia à mulher de seu irmão, derramava por terra para não dar uma posteridade a seu irmão. O que ele fazia desagradou a Iahweh, que o fez morrer também.” É uma passagem muito obscura. Não fica claro se o Senhor matou Onã por derramar por terra, ou por não dar um filho à mulher de seu irmão (uma violação da lei do levirato). A implicação talvez seja que Onã também teria morrido se tivesse simplesmente se recusado a “ir para” a mulher. Não obstante, Agostinho declarou que “o intercurso, mesmo com a esposa legítima, é pecaminoso e perverso quando se evita a concepção dos filhos. Foi o que fez Onã, filho de Judá, e o Senhor matou-o por isso”. Na realidade, isso foi exatamente o que Onã não fez, já que a mulher não era sua “esposa legítima”. Ademais, está claro que a determinação agostiniana teve origem em sua visão restritiva do casamento como sendo de propósito meramente procriador. Se um casal se dedicasse ao ato sexual sem desejar ativamente a concepção, estaria, a seu ver, incorrendo em pecado. Deixou seu ponto de vista terrivelmente claro em

Casamento e Concupiscência, livro que exerceu uma grande influência sobre a doutrina cristã referente ao sexo por 1.500 anos:

Uma coisa é não se deitar a menos que com o único objetivo de gerar: aí não há falta. Outra é buscar o prazer da carne ao deitar-se, mesmo dentro dos limites do casamento: isso consiste em falta venial. Suponho, ainda, que, embora vocês não estejam se deitando com o intento de procriar, não estejam, com o intento da luxúria, estorvando a procriação por alguma oração maligna ou ato malfazejo. Aqueles que o fazem, embora sejam chamados de marido e mulher, não o são; tampouco mantêm qualquer realidade do matrimônio, conquanto encubram a vergonha com um nome respeitável (...) por vezes, essa crueldade lasciva, ou lascívia cruel, chega a ponto de procurarem até venenos para a esterilidade, e, se não funcionar, extinguirem e destruírem o feto, de algum modo, no ventre, preferindo que o filho morra antes que viva, ou, se já se encontrava vivo no ventre, matá-lo antes que nasça.

Essa posição, tal como elaborada por Aquino e endossada por Lutero, Calvino e outros teólogos, continuou a doutrina ortodoxa em todas as Igrejas cristãs até depois da Primeira Guerra Mundial. A Igreja Anglicana aceitou com relutância a contracepção artificial na Conferência de Lambeth, em 1930, e modificou a teologia moral para uma consideração de se a intenção dos cônjuges era egoísta ou não. Essa análise seria, mais tarde, adotada pela maior parte das demais Igrejas protestantes. Em sua encíclica de 1930, *Casti Connubii*, Pio XI reiterou a postura tradicional nos termos mais potentes. Porém, em 1951, Pio XII, em um discurso às Partesiras Católicas Italianas, afirmou que o uso da assim chamada “tabelinha”, como sistema de controle de natalidade, era lícito, desde que a intenção fosse justificada pelas circunstâncias. Essa transigência solapou a doutrina agostiniana, já que Agostinho tinha denunciado especificamente o uso da

tabelinha em *A Moral dos Maniqueus*; a concessão também foi fatal para toda a doutrina agostiniana do casamento. Ademais, o uso da tabelinha tendia sistematicamente a pôr em dúvida a legitimidade da estabilização artificial do ciclo feminino; caso se cedesse também aqui, seria quase impossível estabelecer uma distinção moral viável entre a contracepção “natural” e a “artificial”.

Muitos membros do concílio supunham que o grupo resolveria o problema reformulando a doutrina do casamento; o Papa João instituiu um comitê consultivo de especialistas. Alguns dos membros mais perspicazes instavam que a Igreja não se envolvesse em julgamentos detalhados em um campo em que a ciência médica avançava a passos largos, mas que se ativesse, como os anglicanos, ao terreno seguro da “intenção correta”. Nas palavras do cardeal Suenens, de Bruxelas: “imploro que evitemos um novo ‘Caso Galileu’. Um já é mais que suficiente para a Igreja.” De fato, a despeito do veto papal, o tópico necessariamente veio à tona quando o concílio discutiu o matrimônio e a família como parte do *schema* sobre “a Igreja e o mundo moderno” na quarta e última sessão, na segunda metade de 1965. O debate foi interrompido em 24 de novembro por uma mensagem do secretário de Estado, insistindo nas ordens do Papa de que se fizessem determinadas alterações no texto, de que ele deveria fazer menção explícita à *Casti Connubii* e ao discurso de Pio XII às parteiras, e de que “é imprescindível que os métodos e instrumentos empregados para tornar a concepção ineficaz — ou seja, os métodos contraceptivos de que trata a carta encíclica *Casti Connubii* — sejam rejeitados abertamente; pois, a esse respeito, admitir dúvidas, guardar silêncio ou insinuar opiniões de que a necessidade de tais métodos talvez seja reconhecida pode acarretar os mais graves prejuízos à opinião geral”. O texto de quatro emendas em que o Papa insistiu foi anexado. Os conservadores deleitaram-se; um deles, o cardeal Browne, exclamou: “*Christus ipse locutus est* — o próprio Cristo falou.” Essa intervenção peremptória, naturalmente, despojou de sentido todo o

princípio do concílio; e, de fato, após muitas negociações nos bastidores, a própria mensagem do Papa foi modificada, e as alterações propostas relegadas a uma nota de rodapé no texto definitivo do *schema*. Foi um caso de um Papa pronto a asseverar sua autoridade, mas também a retirá-la sob pressão: o padrão de um autocrata fraco. Desse modo, o concílio chegou ao fim e se dispersou com o problema da contracepção, e o outro, mais amplo, da soberania dentro da Igreja, completamente indefinidos. Nenhum deles tampouco foi resolvido desde então. Em julho de 1968, o Papa Paulo por fim decidiu-se a respeito da contracepção, ignorou a opinião da maioria de sua comissão consultiva e publicou sua encíclica *Humanae Vitae*, determinando que, ao passo que a contracepção “natural” era lícita, “não obstante, a Igreja, chamando de volta os homens para a observância das normas da lei natural, tal como interpretadas por sua doutrina constante, prega que todo e qualquer ato matrimonial deve permanecer aberto à transmissão da vida” — interditando, pois, os métodos artificiais de controle de natalidade. A encíclica ocasionou amplas críticas na comunidade católica internacional, não somente entre leigos de ambos os sexos, mas também entre o sacerdócio e o episcopado; ademais, crê-se que sua doutrina, a julgar pelas pesquisas de opinião, tenha sido, em grande medida, ignorada. *Humanae Vitae* alienou, de fato, a ala progressista da Igreja Católica do pontificado; e, mais ou menos na mesma época, a introdução de mudanças radicais na liturgia, incluindo o uso compulsório do vernáculo na maioria dos serviços, alienou muitos na ala conservadora. O reinado de Paulo VI assinalou, pois, o fim do triunfalismo populista. Foi marcado por uma erosão geral da autoridade eclesiástica, pela asserção da opinião leiga, o desafio aos superiores, a disseminação do debate público entre os católicos, a deserção de muitos clérigos e freiras e o declínio do prestígio do pontífice. E, talvez pela primeira vez desde a Reforma, o número de cristãos católicos praticantes jurando fidelidade a Roma começou a cair. ^[316] O catolicismo parecia ter se juntado ao protestantismo e à ortodoxia em uma postura de declínio.

Todavia, é preciso indagar: a expressão “declínio” é apropriada? Se as proposições do cristianismo forem verdadeiras, o número dos que as reconhecem publicamente é de pequena importância; se não, dificilmente vale a pena debater o problema. Em religião, os julgamentos quantitativos não se aplicam. O que pode, no futuro, parecer muito mais significativo neste período é o novo espírito ecumênico, o produto do Concílio Vaticano II. Em 7 de dezembro de 1965, o bispo de Roma, Papa Paulo VI, e o bispo da Nova Roma, o patriarca ecumênico Atenágoras, em uma cerimônia simultânea em Roma e Istambul, realizaram o que foi denominado “ato conjunto”, cancelando as excomunhões mútuas impostas por seus predecessores novecentos anos antes, em 1054. Em 23 de março de 1966, o bispo de Roma e o arcebispo de Cantuária, dr. Ramsay, trocaram o beijo da paz diante do altar da Capela Sistina. Esses dois gestos simbólicos foram seguidos por negociações detalhadas e contínuas. Realizou-se progresso em questões marginais, tais como o *status* das ordens anglicanas. A eventual reunião das Igrejas vai depender inteiramente da questão da autoridade, que sempre foi, e continua sendo, a verdadeira fonte de divisões dentro do cristianismo. [317] Além disso, a definição da autoridade entre as Igrejas não pode ser estabelecida enquanto a Igreja Católica não determinar a fonte do poder eclesiástico em seu próprio interior — questão levantada pelo Concílio Vaticano, mas deixada em aberto. Como vimos, o debate acerca do controle da Igreja Cristã é quase tão antigo quanto o próprio cristianismo; e pode ser que prossiga enquanto houver homens e mulheres que asseverem que Cristo era Deus, e que esperem pela *parusia*. Talvez seja parte do plano divino que a organização do cristianismo seja uma permanente fonte de discórdias. Quem poderá saber? Deveríamos recordar as palavras de S. Paulo, perto do fim de sua carta aos Romanos, o principal documento da fé: “ó abismo da riqueza, da sabedoria e da ciência de Deus! Como são insondáveis seus juízos e impenetráveis seus caminhos! Quem, com efeito,

conheceu o pensamento do Senhor? Ou quem se tornou seu conselheiro?” [318]

EPÍLOGO



DEVE ESTAR EVIDENTE, COM ESTE RELATO de dois mil anos de história cristã, que a ascensão da fé e a transformação de seu relacionamento com a sociedade não foram fortuitos. Os cristãos surgiram em uma época que havia grande e urgente necessidade, ainda que não formulada, de um culto monoteísta no mundo greco-romano. As divindades civis e nacionais haviam deixado de fornecer explicações satisfatórias para a cosmopolita sociedade mediterrânea, com seus padrões de vida em ascensão e suas crescentes pretensões intelectuais; e, sendo incapazes de explicar, não podiam proporcionar conforto nem proteção dos terrores da vida. O cristianismo oferecia não somente um Deus todo-poderoso, mas também uma promessa absoluta de uma vida feliz por vir, além de uma explicação clara de como assegurá-la. Ademais, foi desligado de suas origens raciais e geográficas e dotado, por seu fundador, de uma resplandecente variedade de *insights* e diretrizes, calculados para evocar respostas de todas as naturezas. Foi, desde o

princípio, universalista em seu escopo e objetivos. S. Paulo, ao muni-lo de uma estrutura de pensamento internacionalista, transformou-o em uma religião de todas as raças; Orígenes expandiu sua metafísica, convertendo-a em uma filosofia de vida que conquistou o respeito dos intelectuais sem perder o entusiasmo das massas, tornando o cristianismo, assim, não só independente de classes sociais, mas ubíquo.

Tendo adquirido o mesmo perfil do Império Romano, era inevitável que o cristianismo substituísse a religião estatal. Porém, estava claro que era mais que um culto estatal — era uma instituição em si, dotada de sua própria estrutura e ciclo de crescimento. No Ocidente, drenou o talento e o propósito do império, substituindo-os por sua própria visão agostiniana de sociedade, em que as ideias cristãs penetraram cada aspecto da vida e cada disposição política e econômica. A Europa foi uma criação cristã não só na essência, mas em seus mínimos detalhes. Aí reside a força única desse continente, pois o cristianismo provou ser uma combinação incomparável de espiritualidade e dinamismo. Ele fornecia respostas para perguntas metafísicas, oferecia oportunidades e quadros de referência para os contemplativos, os místicos e os devotos; mas, ao mesmo tempo, constituía um incansável evangelho de trabalho e um apelo para a realização.

Ademais, o cristianismo continha seu mecanismo de autocorreção. As possibilidades abertas pela doutrina de Cristo são passíveis de elaborações e explorações quase infinitas. As matrizes cristãs constituem um código a ser traduzido do zero a cada nova situação, de modo que a história cristã é um processo constante de luta e renascimento — uma sucessão de crises, não raro acompanhadas de horror, derramamento de sangue, intolerância e insensatez, mas também evidências de crescimento, vitalidade e um conhecimento ampliado. A natureza do cristianismo proporcionou à Europa uma estrutura flexível de conceitos intelectuais e morais, habilitando-a a se acomodar à transformação intelectual e moral e aproveitar todas as novas

oportunidades, à medida que iam surgindo. Assim, a Europa expandiu-se, tornando-se a sociedade dominada pelo Ocidente do século XX.

O relato sobre o cristianismo apresentado neste livro necessariamente enfatizou seus pontos fracos e deficiências, bem como suas distorções institucionais. Contudo, nós o avaliamos em relação às suas próprias proposições estupendas e seu idealismo sem precedentes. Como um exercício de perfeccionismo, o cristianismo não pode ser bem-sucedido, nem por suas definições internas; o que ele está pronto para fazer é estabelecer metas e padrões, elevar aspirações, educar, estimular e inspirar. Sua força reside na avaliação justa do homem como uma criatura falível, que anseia pela imortalidade. Seu mérito moral notável está em investir o indivíduo de uma consciência e lhe ordenar que a siga. Era dessa forma específica de libertação que S. Paulo estava falando ao referir-se à liberdade que os homens encontram em Cristo. E, naturalmente, é a mãe de todas as demais liberdades. Afinal, a consciência é a inimiga da tirania e da sociedade compulsória; e foi a consciência cristã que destruiu as tiranias institucionais criadas pelo próprio cristianismo — o mecanismo autocorretivo em ação. Os conceitos de liberdade econômica e política são derivados do funcionamento da consciência cristã como força histórica; não é, pois, por acaso que todas as implementações de liberdade, no mundo inteiro, tenham, em última instância, uma origem cristã.

Evidentemente, as liberdades humanas são imperfeitas e ilusórias. Mais uma vez, o cristianismo é um exercício no impossível; tem seu valor, porém, na distensão das potencialidades humanas. Estabelece metas tremendas, mas insiste em que o sucesso não é a medida final da realização. Com efeito, o objetivo primordial do cristianismo não consiste em criar sociedades dinâmicas — muito embora estas tenham sido, com frequência, o seu produto —, mas em dar meios aos indivíduos para que alcancem a libertação e a maturidade nos sentidos moral e específico. Ele não aceita parâmetros convencionais e julgamentos terrenos. Como diz S. Paulo: “o que

é loucura de Deus é mais sábio do que os homens, e o que é fraqueza de Deus é mais forte do que os homens. (...) Mas o que é loucura no mundo, Deus o escolheu para confundir os sábios; e, o que é fraqueza no mundo, Deus o escolheu para confundir romano que é forte; e, o que no mundo é vil e desprezado, o que não é, Deus escolheu para reduzir a nada o que é.” [319]

Temos de ter essas palavras em mente ao considerarmos o futuro do cristianismo, à luz de seu passado. No decorrer do último meio século, verificou-se uma rápida e ininterrupta secularização do Ocidente, que praticamente demoliu a concepção agostiniana do cristianismo como uma presença poderosa, física e institucional no mundo. Da cidade de Deus na terra, descrita por Sto. Agostinho, pouco resta agora, com exceção de paredes esfaceladas e torres caídas, estabelecimentos estéreis e patriarcados de antiguidades, no lugar de um interesse intrínseco. Claro, porém, que o cristianismo não depende de uma só matriz; daí sua durabilidade. A ideia agostiniana de um cristianismo público e abrangente, outrora tão estimulante, serviu a seus propósitos e se recolhe — para talvez, um dia, ressurgir sob outras formas. Em vez disso, o foco temporal se desloca para o conceito erasmiano da inteligência cristã particular e para a ênfase pelagiana no poder do indivíduo cristão de efetuar uma transformação virtuosa. Emergem novas sociedades, a serem penetradas pelo cristianismo, e a decadência do predomínio europeu oferece-lhes uma oportunidade de fugir de debaixo da sua carapaça europeizada e assumir novas identidades.

Sem dúvida, a humanidade, sem o cristianismo, inspira perspectivas lúgubres. A história dos homens *com* o cristianismo já é, como vimos, assustadora o suficiente. O dinamismo por ele desencadeado acarretou massacres, torturas, intolerância e orgulho destrutivo em uma escala gigantesca, pois há, no homem, uma natureza cruel e implacável que, às vezes, é impermeável às restrições e incentivos cristãos. Mas, sem essas restrições e privados desses estímulos, como a história desses últimos dois mil anos não teria sido muito mais horrenda! O cristianismo não garantiu

ao homem sua segurança, sua felicidade, nem mesmo sua dignificação. Mas oferece uma esperança. Trata-se de um agente civilizador. Ajuda a encarcerar a besta. Proporciona vislumbres da verdadeira liberdade, sugestões de uma existência calma e razoável. Mesmo do modo como o vemos, distorcido pelos estragos da humanidade, não é desprovido de beleza. Na última geração, com o cristianismo público em um recolhimento rápido ao extremo, tivemos nossa primeira visão distante de um mundo descristianizado, que nada teve de empolgante. Sabemos que a insistência cristã na potencialidade humana para o bem geralmente é desenganada; estamos descobrindo também, contudo, que a capacidade humana para o mal é quase ilimitada — sendo limitada, de fato, somente por seu próprio alcance em expansão. O homem é imperfeito com Deus. Sem Deus, o que ele é? Nas palavras de Francis Bacon: “aqueles que negam a Deus destroem a nobreza do homem: pois decerto o homem é semelhante às feras em seu corpo; e, caso não seja semelhante a Deus em seu espírito, será uma criatura vil e ignóbil.” Somos menos vis e ignóbeis em virtude do exemplo divino e do desejo pela forma de apoteose oferecida pelo cristianismo. Na personalidade dupla de Cristo, é-nos oferecida uma imagem aperfeiçoada de nós mesmos, eterno marca-passo para nossos esforços. Por esses meios, nossa história, ao longo dos últimos dois milênios, vem refletindo a busca de se erguer acima das fragilidades humanas. E, nessa medida, a crônica do cristianismo é uma história edificante.

BIBLIOGRAFIA SELECCIONADA



- ADDINGTON, Raleigh (org.). *Faber, Poet and Priest. Selected Letters by Frederick William Faber from 1833-1863*. Londres, 1974.
- AHLSTRON, Sidney A. *A Religious History of the American People*. New Haven, 1972.
- AIGRAIN, René. *L'Hagiografie: ses sources, ses méthodes, son histoire*. Paris, 1953.
- ALBRIGHT, W. F. *From the Stone Age to Christianity*. Baltimore, 1957.
- ALPHANERY, A.; DUPONT, A. *La Chrétienté et l'idée de la Croisade*. 2 vols., Paris, 1954-9.
- ANDRESON, H. *Jesus and Christian Origins*. Nova York, 1964.
- ATIYA, A. S. *A History of Eastern Christianity*. Londres, 1968.
- ATKINSON, James. *Martin Luther and the Birth of Protestantism*. Londres, 1968.
- ATTWATER, Donald (org.). *The Penguin Dictionary of Saints*. Londres, 1965.
- BAILYN, Bernard. *The Ideological Origins of the American Revolution*. Harvard, 1967.
- BAINTON, R. "The development and consistency of Luther's attitude to religious liberty", *Harvard Theological Review*, 1929.
- _____. "The parable of the Tares as the proof text for religious liberty to the end of the sixteenth century", *Church History*. Londres, 1932.
- BAINTON, R. H. *Erasmus of Christendom*. Londres, 1970.
- BAKER, Derek. "Vir Dei: Secular sanctity in the early 10th century", *Studies in Church History*, Cambridge, 1972.
- BALD, R. C. *John Donne: A Life*. Oxford, 1970.

- BARLEY, M. W.; HANSON, R. C. P. (orgs.). *Christianity in Britain, 300-700*. Londres, 1957.
- BARLOW, Frank. *The English Church, 1000-1066*. Londres, 1966.
- BARNIE, John. *War in Medieval Society: Social Values and the Hundred Years War 1337-99*. Londres, 1974.
- BARON, S. W. *The Social and Religious History of the Jews*. 12 vols., Oxford, 1952-67.
- BARR, J. *The Semantics of Biblical Literature*. Oxford, 1961.
- BARRETT, C. K. *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*. Londres, 1954.
- _____. *New Testament Background: Selected Documents*. Londres, 1956.
- BARRETT, David B. *Schism and Renewal in Africa: An Analysis of 6,000 Contemporary Religious Movements*. Oxford, 1968.
- BARRETT, H. M. *Boethius: Some Aspects of His Life and Work*. Londres, 1940.
- BATAILLON, Marcel. *Erasmus et l'Espagne*. Paris, 1937.
- BAUER, Walter. *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*. Londres, 1972.
- BECKWITH, J. *Early Medieval Art: Carolingian, Ottonian, Romanesque*. Londres, 1964.
- BENEVISTI, M. *The Crusaders in the Holy Land*. Jerusalém, 1970.
- BENEVOT, Maurice. "The Inquisition and its antecedentes", *Heythrop Journal*, 1966-7.
- BENNETT, G. V.; WALSH, J. D. (orgs.). *Essays in Modern English Church History*. Londres, 1966.
- BENTLEY, James. "British and German High Churchman in the struggle against Hitler", *Journal of Ecclesiastical History*, 1972.
- BERGER, Peter L. "The Secularisation of Theology", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Nova York, 1967.
- _____. *The Social Reality of Religion*. Londres, 1969.
- BESTERMAN, Theodore. *Voltaire*. Londres, 1969.
- BETHELL, Denis. "The Making of a 12th century relic collection", *Studies in Church History*, Cambridge, 1972.
- BETTERNSON, J. (org.). *Documents of the Christian Church*. Oxford, 1967.
- BETTS, R. "Social and Constitutional Developments in Bohemia in the Hussite Period", *Past and Present*, abr. 1955.
- BLACK, A. J. "The Council of Basle and the Second Vatican Council", *Studies in Church History*, Cambridge, 1971.
- BLACK, M. *The Scrolls and Christian Origins*. Londres, 1961.
- _____. *The Dead Sea Scrolls and Christian Doctrine*. Londres, 1966.
- BLAU, J. *The Christian Interpretation of Cabala in the Renaissance*. Nova York, 1944.
- BLOOMFIELD, M.; REEVES, M. "The penetration of Joachim into Northern Europe", *Speculum*, 1954.
- BOARDMANN, E. P. *Christian Influence upon the Ideology of the Taiping Rebellion*. Londres, 1952.
- BONNER, Gerald. *St. Augustine of Hippo: Life and Controversies*. Londres, 1970.

- BOODYER, G. H. *Jesus and the Politics of His Time*. Salisbury, Rodésia, 1968.
- BORNKAMM, G. *Jesus of Nazareth*. Londres, 1960.
- _____; BARTH, G.; HELD, H. J. *Tradition and Interpretation in Matthew*. Londres, 1963.
- BORSCH, F. H. *The Son of Man in Myth and History*. Londres, 1967.
- BOSHER, R. S. *The Making of the Restoration Settlement*. Londres, 1951.
- BOUVIER, André. *Henri Bullinger*. Neuchâtel, 1940.
- BOUWSMA, W. J. *Venice and the Defense of Republican Liberty*. Calíornia, 1968.
- BOWKER, John. *Problems of Suffering in Religions of the World*. Cambridge, 1970.
- _____. *Jesus and the Pharisees*. Cambridge, 1973.
- BOWKER, M. *The Secular Clergy in the Diocese of Lincoln*. Cambridge, 1968.
- BOYER, Paul; NISSENBAUM, Stephen. *Salem Possessed: The Social Origins of WitchCraft*. Harvard, 1974.
- BOXER, C. R. "Portuguese and Spanish Rivalry in the Far East during the 17th century", *Transactions of the Royal Asiatic Society*, dez. 1946, abr., 1947.
- _____. *The Christian Century in Japan*. Londres, 1951. Brandi, Karl. *The Emperor Charles V*, trad., Londres, 1954.
- BRANDON, S. G. F. *Jesus and the Zealots*. Manchester, 1967.
- _____. *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*. Londres, 1967.
- BRODERICK, James. *St. Francis Xavier*. Londres, 1952.
- BROWN, Ford K. *Fathers of the Victorians*. Cambridge, 1961.
- BROWN, L. W. *The Indian Christians of St. Thomas*. Cambridge, 1956.
- BROWN, Peter. "Religious Dissent in the later Roman Empire: the case of North Africa", *History*, 1963.
- _____. "The Patrons of Pelagius", *Journal of Theological Studies*, 1970.
- BROWN, T. J. *The Stonyhurst Gospel of St. John*. Londres, 1969.
- BRUCE, F. F. *New Testament History*. Londres, 1969.
- BRUCE-MITFORD, R. L. S. "The Art of the Codex Amiatinus", *Journal of the Archaeological Association*, 1969.
- BUDD, S. "The Loss of Faith: reasons for unbelief among the members of the secular movement in England", *Past and Present*, abr. 1967.
- BULLOGH, D. A. "Europa Pater: Charlemagne and his achievement in the light of recent scholarship", *English Historical Review*, 1970.
- BULTMANN, R. *The History of the Synoptic Tradition*. Londres, 1968.
- BURKITT, F. C. *The Religion of the Manichees*. Cambridge, 1925.
- BUTTERFIELD, H. *Christianity and History*. Cambridge, 1949.
- CALLUS, D. A. (org.). *Robert Grosseteste, Scholar and Bishop*. Oxford, 1955.
- CAMPENHAUSEN, H. von. *The Fathers of the Greek Church*, trad., Londres, 1963.

- _____. *The Fathers of the Latin Church*, trad., Londres, 1964.
- _____. *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power*, trad., Londres, 1969.
- CAPPUYNUS, M. *Jean Scot Erigène*. Paris, 1933.
- CARAMAN, Philip. *The Lost Paradise: An Account of the Jesuits in Paraguay, 1607-1768*. Londres, 1975.
- CARPENTER, H. J. "Popular Christianity and the Theologians in the Early Centuries", *Journal of Theological Studies*, 1963.
- CHADWICK, Henry. *The Early Church*. Londres, 1967.
- _____. "John Moschus and his friend Sophronius the Sophic", *Journal of Theological Studies*, 1974.
- CHADWICK, Owen. *The Reformation*. Londres, 1968.
- _____. *John Cassian*. Cambridge, 1950.
- CHAPMAN, Guy. *The Dreyfus Case*. Londres, 1955.
- CHAPMAN, Raymond. *The Victorian Debate: English Literature and Society, 1832-1901*. Londres, 1970.
- CHARLES, R. H. (org.). *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. Londres, 1963.
- CHEYETTE, F. L. (org.). *Lordship and Community in Medieval Europe*. Nova York, 1968.
- CIPOLLA, C. M. *Money, Prices and Civilisation in the Mediterranean World*. Princeton, 1956.
- COHEN, P. A. *China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese anti-foreignism*. Londres, 1963.
- COHN, Norman. *The Pursuit of the Millenium*. Londres, 1970.
- _____. *Europe's Inner Demons*. Sussex, 1975.
- CONE, James H. *Black Theology and Black Power*. Nova York, 1969.
- CONSTABLE, G. *The Letters of Peter the Venerable*. Londres, 1967.
- CONWAY, J. S. *The Nazi Persecution of the Churches, 1933-45*. Londres, 1968.
- CONZELMANN, Hans. *An Outline of the Theology of the New Testament*, trad., Londres, 1969.
- COOK, G. H. *The English Cathedral through the Centuries*. Londres, 1960.
- COPLESTON, F. C. *Aquinas*. Londres, 1965.
- COULTON, G. C. *Five Centuries of Religion*, 4 vols., Cambridge, 1923-50.
- _____. *Medieval Panorama*. Cambridge, 1938.
- _____. *Life in the Middle Ages*, 4 vols., Cambridge, 1967.
- COWDREY, H. E. J. "The Peace and the Truce of God in the 11th century", *Past and Present*, 1970.
- CRAGG, G. R. *The Church and the Age of Reason*. Londres, 1960.
- CRANSTON, Maurice. *John Locke: A Biography*. Londres, 1957.
- CRAVERI, Marcello. *The Life of Jesus*, trad., Londres, 1967.
- CROSS, F. L. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. Oxford, 1957.
- CULLMAN, O. *The Earliest Christian Confessions*. Londres, 1949.

- _____. *Peter: Disciple, Apostle, Martyr*. Londres, 1962.
- _____. *The Christology of the New Testament*. Londres, 1963.
- CURRIE, Robert. *Methodism Divided*. Londres, 1968.
- CURTIN, Thomas van Cleve. *The Emperor Frederick II of Hohenstaufen: Immutator Mundi*. Oxford, 1972.
- DANIEL, N. *Islam and the West*. Edimburgo, 1958.
- DANSETTE, Adrien. *A Religious History of Modern France*, trad., 2 vols., Horder-Frieborg, 1961.
- DAUBE, David. *Collaboration with Tyranny in Rabbinic Law*. Oxford, 1965.
- _____. *Civil Disobedience in Antiquity*. Edimburgo, 1972.
- DAVIES, W. D. *The Setting of the Sermon on the Mount*. Cambridge, 1964.
- _____; DAUBE, D. (orgs.). *The Background of the New Testament and its Eschatology: Essays in Honour of C.H. Dodd*. Cambridge, 1956.
- DEANSLEY, M. *The Significance of the Lollard Bible*. Londres, 1951.
- _____. *The Pre-Conquest Church in England*. Londres, 1961.
- DECARREAUX, Jean. *Monks and Civilisation*, trad., Londres, 1964.
- DELEHAYE, Hippolyte. *Sanctus*. Bruxelles, 1954.
- DELL, R. S. *An Atlas of Christian History*, Londres, 1960.
- DEVOS, P. "La mystérieuse épisode finale de la *Vita Gregorii* de Jean Diacre: la fuite de Formose", *Analecta Bollandiana*, Antuérpia, Bruxelles, 1964.
- DICKENS, A. G. *Lollards and Protestants in the Diocese of York, 1509-58*. Oxford, 1959.
- _____. *Reformation and Society in 16th century Europe*. Londres, 1966.
- DIGARD, G. *Philippe le Bel et le Saint-Siège*, 2 vols., Paris, 1934.
- DIJK, S. J. P. Van. "The Urban and Papal rites in 7th-8th century Rome", *Sacris Erudiri*, 1961.
- DILLON, Myles; Chadwick, Norah. *The Celtic Realms*. Londres, 1972.
- DION, R. "Viticulture ecclésiastique et viticulture princière au Moyen Age", *Revue Historique*, Paris, 1954.
- DODD, C. H. *The Apostolic Teaching and its Developments*. Londres, 1956.
- DODDS, E. R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley, 1951.
- DONEY, William (org.). *Descartes: A Collection of Critical Essays*. Londres, 1968.
- DONNELLY, J. S. *The Decline of the Cistercian Brotherhood*. Londres, 1949.
- DOUIE, D. *The Nature and Effect of the Heresy of the Fraticelli*. Manchester, 1932.
- DOWNING, F. Gerald. *The Church and Jesus: A Study in History, Philosophy and Theology*. Londres, 1968.
- DUDDEN, F. Holmes. *Gregory the Great*, 2 vols., Londres, 1905.
- _____. *The Life and Times of St. Ambrose*, 2 vols., Oxford, 1935.
- DUGGAN, C. "The Becket Dispute and the Criminous Clerks", *Bulletin of the Institute of Historical Research*, Cambridge, 1962.

- DUNHAM, Chester F. *The Attitude of the Northern Clergy Towards the South, 1860-5*. Toledo, 1942.
- DUNN, G. H. *Generation of Giants: The First Jesuits in China*. Londres, 1962.
- DVORNIK, F. *Byzantine Missions among the Slavs*. New Brunswick, 1970.
- EELLS, Hastings. *Martin Bucer*. New Haven, 1931.
- EHRHARDT, A. *The Apostolic Succession*. Londres, 1953.
- ERICKSON, Erik H. *Young Martin Luther*. Londres, 1972.
- EVANS, R. F. "Pelagius, Fastidius and the pseudo-Augustinian *de vita Christiana*", *Journal of Theological Studies*, 1962.
- _____. *Pelagius: Inquiries and Reappraisals*. Londres, 1968.
- EVANS, R. J. W. *Rudolf II and His World: A Study in Intellectual History, 1576-1612*. Oxford, 1973.
- EVERY, G. *The Byzantine Patriarchate*. Londres, 1962.
- FALUDY, George. *Erasmus of Rotterdam*. Londres, 1970.
- FARMER, W. R. *Macabees, Zealots and Josephus*. Nova York, 1956.
- FARRIS, N. M. *Crown and Clergy in Colonial Mexico, 1759-1821*. Londres, 1968.
- FEBVRE, L. *Le Problème de l'incroyance au XVIe siècle: la religion de Rabelais*. Paris, 1947.
- FEDOTOV, G. P. *The Russian Religious Mind*. Cambridge, Mass., 1966.
- FEIBLEMANN, J. K. *Religious Platonism*. Londres, 1959.
- FENLON, Dermot. *Heresy and Obedience in Tridentine Italy: Cardinal Pole and the Counter-Reformation*. Cambridge, 1972.
- FERGUSON, W. K. "The Attitude of Erasmus towards Toleration", in *Persecution and Liberty: Essays in Honour of G. L. Burr*. Nova York, 1931.
- FISCHER, Bonifatius. "The use of computers in New Testament studies", *Journal of Theological Studies*. 1970.
- FISCHER-GALATI, Stephen A. *Ottoman Imperialism and German Protestantism, 1521-55*. Harvard, 1959.
- FLENDER, H. *St. Luke: Theologian of Redemptive History*. Londres, 1967.
- FOLZ, R. *L'Idée d'empire en occident du Ve au XIVe siècle*. Paris, 1953.
- _____. *Le couronnement impérial de Charlemagne*. Paris, 1964.
- FONTAINE, J. *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, 2 vols., Paris, 1958.
- FOSS, Michael. *The Founding of the Jesuits*. Londres, 1969.
- FRAME, Donald M. *Montaigne*. Londres, 1965.
- FRAZIER, Franklin E. *The Negro Church in America*. Nova York, 1964.
- FRENCH, R. M. *The Eastern Orthodox Church*. Londres, 1951.
- FREND, W. H. C. "The Gnostic-Manichean Tradition in Roman North Africa", *Journal of Ecclesiastical History*. 1953.
- _____. *Martyrdom and Persecution in the Early Church*. Londres, 1965.

- _____. "Heresy and schism as social and national movements", *Studies in Church History*. Cambridge, 1971.
- _____. *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa*. Oxford, 1971.
- _____. "Popular religion and Christological controversy in the 5th century", *Studies in Church History*. Cambridge, 1972.
- FULLER, R. H. *Interpreting the Miracles*. Londres, 1963.
- GAIRDNER, W. H. T. *Edinburgh 1910: An Account and Interpretation of the World Missionary Conference*. Edimburgo e Londres, 1910.
- GANSHOE, F. L. *The Imperial Coronation of Charlemagne: Theories and Facts*. Londres, 1949.
- _____. *The Carolingians and the Frankish Monarchy*, trad., Londres, 1971.
- GARTNER, Brtl. *The Temple and the Community of Qumran and the New Testament*. Cambridge, 1965.
- GAY, Peter. *The Enlightenment, an Interpretation*. Nova York, 1966.
- GEANAKOPOLOS, D. J. *The Emperor Michael Palaeologus and the West*. Londres, 1959.
- GHIRSHMAN, R. *Iran: The Parthians and Sassanians*. Londres, 1962.
- GILES, E. (org.). *Documents Illustrating Papal Authority, AD 96-454*. Londres, 1952.
- GOODSPEED, E. J. *A History of Early Christian Literature*. Chicago, 1966.
- GRANT, Michael. *The Ancient Historians*. Londres, 1970.
- GRANT, Robert M. *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*. Amsterdã, 1952.
- _____. *Historical Introduction to the New Testament*. Londres, 1963.
- GREEN, Robert W. *Protestantism and Capitalism: The Weber Thesis and Its Critics*. Boston, 1959.
- HALES, E. E. Y. *Pio Nono*. Londres, 1962.
- _____. *Pope John and His Revolution*. Londres, 1965.
- _____. "The First Vatican Council", *Studies in Church History*. Cambridge, 1971.
- HALL, Basil. "The Trilingual College of San Ildefonso and the Making of the Complutensian Polyglot Bible", *Studies in Church History*. Leiden, 1969.
- _____. "The Colloquies between Catholics and Protestants, 1539-41", *Studies in Church History*. Cambridge, 1971.
- HALLER, W. *Liberty and Reformation in the Puritan Revolution*. Nova York, 1955.
- HAMMERTON-KELLY, R. G. *Pre-Existence, Wisdom and the Son of Man*. Cambridge, 1973.
- HANKE, L. *Bartolome de las Casas*. Haia, 1951.
- HARE, D. R. A. *The Theme of Jewish Persecution of the Christians in the Gospel According to St. Matthew*. Cambridge, 1967.
- HARRISON, Brian. "Religion and Recreation in 19th Century England", *Past and Present*. 1967.
- HART, A. Tindal. *The Life and Times of John Sharp, Archbishop of York*. Londres, 1949.
- HARVEY, Van Austin. *The Historian and the Believer*. Londres, 1967.

- HAUSER, A. *Mannerism*. 2 vols., Londres, 1965.
- HAY, D. *Europe: The Emergence of an Idea*. Nova York, 1965.
- HEARD, R. G. "The Old Gospel Prologues", *Journal of Theological Studies*, 1955.
- HEATH, Peter. *English Parish Clergy on the Eve of the Reformation*. Londres, 1969.
- HEATH, R. G. "The Western Schism of the Franks and the 'Filioque'", *Journal of Ecclesiastical History*, 1972.
- HENNEL, Michael. *John Venn and the Clapham Sect*. Londres, 1958.
- _____. "Evangelicism and Worldliness", *Studies in Church History*, Cambridge, 1972.
- HENRY, F. *Irish High Crosses*. Dublin, 1964.
- HILL, Rosalind. "The Northumbrian Church", *Church Quarterly Review*, 1963.
- HILLGARTH, J. N. "Coins and Chronicles: Propaganda in 6th century Spain and the Byzantine Background", *Historia*, Chicago, 1966.
- _____. *The Conversion of Western Europe, 350-750*. Nova Jersey, 1969.
- HINCHCLIFF, Peter. "African separatism: Heresy, Schism or Protest Movement?", *Studies in Church History*, Cambridge, 1971.
- HOLT, E. *The Opium Wars in China*. Londres, 1964.
- HOPPEN, K.; THEODORE, W. G. "Ward and Liberal Catholicism", *Journal of Ecclesiastical History*, 1972.
- HUGHES, Kathleen. *The Church in Early Irish Society*. Londres, 1966.
- HUGHES, P. *The Reformation in England*. 3 vols., Londres, 1950-4.
- HUNTER-BLAIR, Peter. *The World of Bede*. Londres, 1970.
- HUSSEY, J. M. *The Byzantine World*. Londres, 1961.
- _____. "Byzantine Monasticism", *Cambridge Medieval History*, IV, Cambridge, 1967.
- JACOB, E. "Gerard Groote and the beginning of the 'New Devotion' in the Low Countries", *Journal of Ecclesiastical History*, 1952.
- JASPER, Ronald C. D. *George Bell, Bishop of Chichester*. Oxford, 1967.
- JEDIN, Hubert. *History of the Council of Trent*, trad., 2 vols., Londres, 1957.
- JEREMIAS, J. *Infant Baptism in the First Four Centuries*. Londres, 1960.
- _____. *The Problem of the Historical Jesus*. Londres, 1964.
- JOHN, Eric. "The social and political problems of the early English Church", *Agricultural History Review*, 1970.
- JOHNSON, S. M. "John Donne and the Virginia Company", *Journal of English Literary History*, 1947.
- JONAS, H. *The Gnostic Religion*. Londres, 1963.
- JONES, A. H. M. "Were the ancient heresies national or social movements in disguise?", *Journal of Theological Studies*, 1959.
- _____. "Church finance in the 5th and 6th centuries", *Journal of Theological Studies*, 1960.
- _____. *The Later Roman Empire*. 3 vols., Londres, 1964.

- JORDAN, E. K. H. *Free Church Unity: A History of the Free Church Council Movement, 1896-1941*. Londres, 1956.
- JUNGSMANN, Joseph A. *The Early Liturgy to the Time of Gregory the Great*. Londres, 1960.
- KAMEN, Henry. *The Spanish Inquisition*. Londres, 1965.
- KELLY, J. N. D. *Early Christian Doctrines*. Londres, 1958.
- _____. *Jerome: His Life, Writings and Controversies*. Londres, 1975.
- KENDRICK, T. *St. James in Spain*. Londres, 1960.
- KENT, John. *The Age of Disunity*. Londres, 1966.
- KITTLER, G. D. *The White Fathers*. Londres, 1956.
- KITZINGER, Ernst. "The Gregorian Reform and the visual arts", *Transactions of the Royal Historical Society*, Londres, 1972.
- KNOWLES, David. *Saints and Scholars*. Cambridge, 1962.
- KUMMEL, W. G. *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems*, trad., Londres, 1973.
- LAINSTER, L. W. *Thought and Letters in Western Europe, 500-900*. Londres, 1957.
- LATOUCHE, Robert. *The Birth of Western Economy: Economic Aspects of the Dark Ages*, trad., Londres, 1961.
- LATOURETTE, K. S. *History of the Expansion of Christianity*. 7 vols., Londres, 1937-45.
- _____. *Christianity in a Revolutionary Age*. 5 vols., Nova York, 1957-61.
- LAU, F.; BIZER, E. *A History of the Reformation in Germany to 1555*. Londres, 1969.
- LAWRENCE, Peter. *Road Belong Cargo: A Study in the Cargo Movement in the Southern Madang District, New Guinea*. Manchester, 1964.
- LEA, H. C. *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*. 3 vols., Londres, 1896.
- LE BRAS, Gabriel. *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France*. 2 vols., Paris, 1945.
- LECLER, Joseph. *Toleration and the Reformation*. 2 vols., Londres, 1960.
- LE GUILLOU, M. J. *Christ and Church, A Theology of the Mystery*, trad., Nova York, 1966.
- LEE, Robert; MARTY, Martin E. (orgs.). *Religion and Social Conflict*. Nova York, 1964.
- LESNE, E. *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*. 6 vols., Lille e Paris, 1910-42.
- LEWIS, E. *Medieval Political Ideas*. 2 vols., Londres, 1954.
- LEWY, Gunter. *The Catholic Church and Nazi Germany*. Nova York, 1964.
- LEYSER, K. "The German aristocracy from the 9th to the early 12th century: a historical and cultural sketch", *Past and Present*, 1968.
- LIEBESCHULTZ, W. "Did the Pelagian movement have social aims?", *Historia*, Chicago, 1963.
- LINEHAM, Peter. "Councils and Synods in 13th century Castille and Aragon", *Studies in Church History*, Cambridge, 1971.
- LITTLE, David. *Religion, Order and the Law*. Oxford, 1970.

- LLEWELLYN, Peter. *Rome in the Dark Ages*. Londres, 1971.
- LUCHAIRE, A. *Innocent III*. 6 vols., Paris, 1905-8.
- LYNCH, J. "Philip II and the Papacy", *Transactions of the Royal Historical Society*, Londres, 1961.
- MABBOTT, J. D. *John Locke*. Londres, 1973.
- MACFARLANE, Alan. *Witchcraft in Tudor and Stuart England*. Londres, 1970.
- MACINTYRE, A. *Secularisation and Moral Change*. Londres, 1967.
- MANUEL, Frank E. *A Portrait of Isaac Newton*. Cambridge, Mass., 1968.
- MARANON, Gregorio. "El proceso del Arzobispo Carranza", *Boletín de la Real Academia della Historia*, Madrid, 1950.
- MARCUS, R. A. "Gregory the Great and a papal missionary strategy", *Studies in Church History*. Cambridge, 1970.
- _____. *Saeculum: History and Society in the theology of St. Augustine*. Cambridge, 1970.
- _____. "Christianity and dissent in Roman North Africa: changing perspectives in recent work", *Studies in Church History*, Cambridge, 1971.
- MARTIN, D. A *Sociology of English Religion*. Londres, 1967.
- MARTIN, E. J. *History of the Iconoclastic Controversy*. Londres, 1930.
- MARTYN, J. L. *History and Theology of the Fourth Gospel*. Londres, 1968.
- MATTHEWS, Donald G. *Slavery and Methodism: A Chapter in American Morality*. Princeton, 1965.
- MAYR-HARTING, Henry. *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England*. Londres, 1972.
- MCDONNELL, E. *The Beguines and Beghards in Medieval Culture*. Nova Jersey, 1954.
- MCELRATH, Damian (org.). *Lord Acton: The Decisive Decade, 1864-74*. Louvain, 1970.
- MCMANNERS, John. *French Ecclesiastical Society Under the Ancien Régime: A Study of Angers in the 18th Century*. Manchester, 1960.
- _____. *The French Revolution and the Church*. Londres, 1969.
- MCMULLEN, Ramsay. *Enemies of the Roman Order: Treason, Unrest and Alienation in the Empire*. Harvard, 1966.
- MCNEILL, J. T. *The History and Character of Calvinism*. Oxford, 1954.
- MEHL, Roger. *The Sociology of Protestantism*. Londres, 1970.
- MEW, James. *The Traditional Aspects of Hell*. Londres, 1903.
- MEYVAERT, P. *Bede and Gregory the Great*, palestra em Jarrow, 1964.
- MICHAELSON, C. *Japanese Contributions to Christian Thought*. Londres, 1960.
- MILBURN, R. L. *Early Christian Interpretations of History*. Londres, 1954.
- MILLER, D. H. "The Roman Revolution of the 8th Century", *Medieval Studies*, Toronto, 1974.
- MOLLAT, G. *The Popes at Avignon*, trad., Londres, 1963.
- MOLLET, M. "Problèmes navales de l'histoire des Croisades", *Cahiers de civilisation médiévale*. Paris, 1967.

- MOMIGLIANO, A. D. (org.). "Cassiodorus and the Italian culture of his time", *Proceedings of the British Academy*, Londres, 1955.
- _____. *The Conflict Between Paganism and Christianity in the 4th Century*. Oxford, 1963.
- _____. "Popular religious beliefs and the late Roman historians", *Studies in Church History*, Cambridge, 1972.
- MOORE, A. L. *The Parousia in the New Testament*. Leiden, 1966.
- MOORE, G. F. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*. 3 vols., Londres, 1954.
- MOORE, R. I. "The origin of medieval heresy", *History*, 1970.
- MOORE, W. J. *The Saxon Pilgrims to Rome and the Scuola Saxonum*, Londres, 1937.
- MOORHOUSE, Geoffrey. *The Missionaries*. Londres, 1973.
- MOORMAN, J. *History of the Franciscan Order*. Londres, 1968.
- MORRIS, Colin. "A critique of popular religion: Guibert de Nogent on the relics of the Saints", *Studies in Church History*, Cambridge, 1972.
- MORRIS, J. "Pelagian Literature", *Journal of Theological Studies*, 1965.
- MORRISON, K. F. *Tradition and Authority in the Western Church, 300-1140*. Princeton, 1969.
- MORTON, A. Q.; McLeman, J. *Paul*. Londres, 1966.
- MOUNIER, Roland. *The Assassination of Henri IV: The Tyrannicide Problem and the Consolidation of the French Absolute Monarchy in the early 17th Century*, trad., Londres, 1973.
- NEILL, S. C. *A History of the Ecumenical Movement, 1517-1948*. Londres, 1954.
- _____. *A History of Christian Missions*. Londres, 1964.
- _____; WEBER, H. R. (orgs.). *The Layman in Christian History*. Londres, 1963.
- NELSON, Janet L. "Gelasius I's doctrine of responsibility", *Journal of Theological Studies*, 1967.
- _____. "Society, theodicy and the origins of heresy: towards a reassessment of the medieval evidence", *Studies in Church History*, Cambridge, 1971.
- NERSESSIAN, Surapie Der. *Armenia and the Byzantine Empire*. Cambridge, Mass., 1965.
- NEWSOME, David. *The Parting of Friends: A Study of the Wilberforces and Henry Manning*. Londres, 1966.
- NICHOL, Donald M. *The Last Centuries of Byzantium, 1261-1453*. Londres, 1972.
- NILSSON, Martin P. *Greek Popular Religion*. Nova York, 1954.
- OBLENSKY, Dimitri. "Nationalism and Eastern Europe in the Middle Ages", *Transactions of the Royal Historical Society*, Londres, 1972.
- O'COLLINS, Gerald. *The Easter Jesus*. Londres, 1973.
- OLDENBOURG, Z. *Massacre at Montségur: A History of the Albigensian Crusade*, trad., Londres, 1961.
- OLI, John C. (org.). *Christian Humanism and the Reformation*. Londres, 1965.
- OLIVER, R. *The Missionary Factor in East Africa*. Londres, 1952.
- O'NEILL, J. C. *The Theology of "Acts" in its Historical Setting*. Londres, 1961.

- OZMENT, Stephen E. *The Reformation in Medieval Perspective*. Chicago, 1971.
- PATTERSON, W. B. "Henry IV and the Huguenot appeal for a return to Poissy", *Studies in Church History*, Cambridge, 1971.
- _____. "King James I's call for an ecumenical council", *Studies in Church History*, Cambridge, 1971.
- PERNOUD, R. *Joan of Arc, By Herself and Witnesses*, trad., Londres, 1964.
- PEROWNE, Stewart. *The End of the Roman World*. Londres, 1966.
- PIRENNE, H. "De l'état de l'instruction des laïques à l'époque mérovingienne", *Histoire économique de l'Occident médiévale*, Paris, 1951.
- PLINVAL, Georges de. *Pélage: ses écrits, sa vie et sa réforme*. Lausanne, 1943.
- PLONGERON, B. *Les réguliers de Paris devant le serment constitutionnel*. Paris, 1964.
- POPKIN, Richard H. *The History of Scepticism, From Erasmus to Descartes*. Assen, Holanda, 1964.
- POWER, Eileen. *Medieval English Nunneries, 1275-1535*. Oxford, 1922.
- PRAWER, Joshua. *The Latin Kingdom of Jerusalem: European Colonialism in the Middle Ages*. Londres, 1972.
- PURVER, Margery. *The Royal Society: Concept and Creation*. Londres, 1967.
- REEVES, Margery. *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism*. Oxford, 1969.
- REYMANN, J. *Jesus in the Church's Gospels*. Londres, 1968.
- RICCARD, Robert. *The Spiritual Conquest of Mexico*, trad., Berkeley, 1966.
- RILEY-SMITH, J. *The Knights of St. John in Jerusalem and Cyprus, 1050-1310*. Londres, 1967.
- ROWLEY, H. H. "The Qumran Sect and Christian Origins", *Bulletin of the John Rylands Library*, Manchester, 1961.
- _____. *The Relevance of the Apocalyptic*. Londres, 1963.
- RUNCIMAN, Stephen. *A History of the Crusades*. 3 vols., Cambridge, 1951-4.
- _____. *Sicilian Vespers*. Londres, 1958.
- RUPP, Gordon. *Studies in the Making of the English Protestant Tradition*. Cambridge, 1947.
- _____. "Protestant Spirituality in the first age of the Reformation", *Studies in Church History*, Cambridge, 1972.
- RUSSELL, J. B. *Dissent and Reform in the Early Middle Ages*. Berkeley, 1965.
- SAMARAN, C.; Mollet, G. *La Fiscalité pontificale en France au XIV^e siècle*. Paris, 1905.
- SAINT-CROIX, G. E. M. de. "Why were the early Christians persecuted?", *Past and Present*, 1963.
- SCHOEPS, H. J. "Ebionite Christianity", *Journal of Theological Studies*, 1953.
- SCHONFIELD, H. J. *The Passover Plot*. Londres, 1965.
- SCHWART, Marc L. "Development of a lay religious consciousness in pre-Civil War England", *Studies in Church History*, Cambridge, 1972.

- SCOTT, Patrick. "Cricket and the Religious World in the Victorian Period", *Church Quarterly*, out. 1970.
- SETTON, K. M. (org.). *A History of the Crusades*. 2 vols., Filadélfia, 1955-62.
- SHERWIN-WHITE, A. N. *Roman Society and Roman Law in the New Testament*. Londres, 1963.
- SILVER, James W. *Confederate Morale and Church Propaganda*. Tuscaloosa, 1957.
- SIMON, M. *St. Stephen and the Hellenists*. Londres, 1958.
- SMALLEY, Beryl M. *The Study of the Bible in the Middle Ages*. Oxford, 1952.
- _____. *The Becket Conflict and the Schools: A Study of Intellectuals in Politics*. Oxford, 1973.
- SMART, Ninian. *The Religious Experience of Mankind*. Londres, 1971.
- SMITH, John Holland. *Constantine the Great*. Londres, 1971.
- SMITH, James Ward; JAMISON, A. Leland (orgs.). *Religious Perspectives in American Culture*. Princeton, 1961.
- SOULIS, G. "The legacy of Cyril and Methodius to the Southern Slavs", *Dunbarton Oaks Papers*, Cambridge, Mass., 1965.
- SOUTHERN, R. W. *Medieval Humanism and Other Studies*. Oxford, 1970.
- _____. *Western Society and the Church in the Middle Ages*. Londres, 1970.
- _____. "Aspects of the European Tradition of Historical Writing: History as Prophecy", *Transactions of the Royal Historical Society*, Londres, 1972.
- SPEARING, E. *The Patrimony of the Roman Church at the Time of Gregory the Great*. Londres, 1918.
- STARK, Rodney; GLOCK, Charles Y. *American Piety*. Los Angeles, 1968.
- STEINMANN, Jean. *Pascal*, trad., Londres, 1965.
- STENDHAL, K. *The School of St. Matthew*. Londres, 1954.
- STEVENSON, J. (org.). *Documents Illustrative of the History of the Church to AD 461*. 2 vols., Londres, 1970.
- STRAUSS, Gerald (org.). *Manifestations of Discontent in Germany on the Eve of the Reformation*. Indiana, 1971.
- STRIDBECK, C. G. "Breughal's 'Combat between Carnival and Lent'", *Journal of Courtauld and Warburg Institutes*, Londres, 1956.
- SUNDKLER, B. G. M. *The Christian Ministry in Africa*. Londres, 1960.
- _____. *Bantu Prophets in South Africa*. Londres, 1961.
- SWANSON, Guy E. *Religion and Regime*. Michigan, 1967.
- SYME, R. *Ammianus and the Historia Augusta*. Londres, 1968.
- TALBOT, C. H. *The Anglo-Saxon Missionaries in Germany*. Londres, 1954.
- TALBOT-RICE, David (org.). *The Dark Ages*. Londres, 1965.
- TAYLOR, J. V. *The Growth of the Church in Buganda*. Londres, 1958.
- _____. *Primal Vision*. Londres, 1965.
- THOMAS, Keith. *Religion and the Decline of Magic*. Londres, 1970.

- THOMPSON, David M. "The churches and society in 19th century England", *Studies in Church History*. Cambridge, 1972.
- THOMPSON, E. A. *The Goths in Spain*. Londres, 1969.
- THOMPSON, Rhodes. *Voices from Cane Ridge*. St. Louis, 1954.
- TISET, P.; LANERS, Y. (orgs.). *Procès de condamnation de Jeanne d'Arc*. Paris, 1970-2.
- TODT, H. E. *The Son of Man in the Synoptic Tradition*. Londres, 1965.
- TOWLER, Robert. *Homo Religiosus: Sociological Problems in the Study of Religion*. Londres, 1974.
- TREVOR-ROPER, Hugh. *Religion, Reformation and Social Change*. Londres, 1967.
- TROCMÉ, Etienne. *Jesus and his Contemporaries*, trad., Londres, 1973.
- TURNER, H. W. *History of an African Independent Church*. 2 vols., Oxford, 1967.
- ULLMANN, Walter. *Medieval Papalism: The Political Theories of the Medieval Canonists*. Londres, 1949.
- _____. *Principals of Government and Politics in the Middle Ages*. Nova York, 1961.
- _____. "Julius II and the schismatic cardinals", *Studies in Church History*, Cambridge, 1971.
- _____. "Public Welfare and Social Legislation in Early Medieval Councils", *Studies in Church History*, Cambridge, 1971.
- VALE, M. G. A. *Charles VII*. Londres, 1974.
- VERLIDEN, Charles. "Les origines coloniales de la civilisation atlantique: antécédents et types de structure", *Cahiers d'Histoire Mondiale*, 1953.
- VERMES, G. *The Dead Sea Scrolls in English*. Londres, 1968.
- VICAIRE, M. H. *St. Dominic and His Times*, trad., Londres, 1964.
- VLASTO, A. P. *The Entry of the Slavs into Christendom*. Cambridge, 1970.
- WAKEFIELD, Walter L. *Heresy, Crusade and Inquisition in Southern France, 1100-1250*. Londres, 1974.
- WALKER, D. P. *The Ancient Theology*. Londres, 1972.
- _____. *The Decline of Hell: 18th century discussions of eternal torment*. Londres, 1974.
- WALLACE, Ronald S. *Calvin's Doctrine of the Christian Life*. Edimburgo, 1959.
- WALLAC-HADRILL, D. S. *Eusebius of Caesarea*. Londres, 1960.
- _____. *The Barbarian West, 400-1000*. Londres, 1967.
- _____. *Early Germanic Kingship in England and on the Continent*. Oxford, 1971.
- WALLACH, Luitpold. *Alcuin and Charlemagne*. Cornell, 1969.
- WALSH, John. "Methodism and the Mob in the 18th century", *Studies in Church History*, Cambridge, 1972.
- WARD, W. R. "Popular religion and the problem of control, 1790-1830", *Studies in Church History*, Cambridge, 1972.
- WARD-PERKINS, J. B. "The shrine of St. Peter and its twelve spiral columns", *Journal of Roman Studies*, 1952.

- WARE, Timothy. *The Orthodox Church*. Londres, 1963.
- WARREN, W. L. *Henry II*. Londres, 1973.
- WASHINGTON, Joseph R. *Black Religion: The Negro and Christianity in the United States*. Boston, 1964.
- WATERHOUSE, Ellis. "Some painters and the counter-Reformation before 1600", *Transactions of the Royal Historical Society*, Londres, 1972.
- WATT, J. A. *The Theory of Papal Monarchy*. Nova York, 1965.
- WEBSTER, J. B. *The African Churches Among the Yoruba 1888-1922*. Oxford, 1964.
- WEDGWOOD, C. V. *The Thirty Years War*. Londres, 1968.
- WEISS, J. *Earliest Christianity*. Londres, 1959.
- WELLS, G. A. *The Jesus of the Early Christians*. Londres, 1971.
- WENDEL, François. *Calvin: The Origins and Development of his Religious Thought*, trad., Londres, 1963.
- WERNER, M. *The Formation of Christian Dogma*. Londres, 1957.
- WHEELER, H. *The Bible in Its Ancient and English Versions*. Oxford, 1940.
- WHITELEY, D. E. H. *The Theology of St. Paul*. Londres, 1964.
- WILLIAMS, George Hunston. *The Radical Reformation*. Londres, 1962.
- WILLIAMSON, G. A. *The World of Josephus*. Londres, 1964.
- WILSON, Bryan R. *Religious Sects*. Londres, 1970.
- WINTER, P. "Josephus on Jesus", *Journal of Historical Studies*, 1968.
- YATES, Frances A. "Paolo Serpi's History of the Council of Trent", *Journal of Courtauld and Warburg Institutes*, Londres, 1944.
- _____. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Londres, 1964.
- _____. *The Rosicrucian Enlightenment*. Londres, 1972.
- ZUNTZ, G. *The Text of the Pauline Epistles*. Oxford, 1953.

DIREÇÃO EDITORIAL

Daniele Cajueiro

EDITOR RESPONSÁVEL

Hugo Langone

PRODUÇÃO EDITORIAL

Adriana Torres

Laiane Flores

REVISÃO

Kamila Wozniak

Michele Sudoh

PROJETO GRÁFICO DE MIOLO

Anderson Junqueira

DIAGRAMAÇÃO

DTPhoenix Editorial

PRODUÇÃO DE EBOOK

S2 Books

[01] *The Age of Reason (A Era da Razão)*, Thomas Paine expõe sua posição a respeito do cristianismo, enumerando o que ele considera ser erros e absurdos encontrados na Bíblia e na ortodoxia cristã. Já em *La Vie de Jésus (A Vida de Jesus)*, Renan apresenta Cristo como uma pessoa comum. (N.T.)

[02] Seguidores dos Sete Mandamentos de Noé, que consistem em seis proibições (não assassinar, não roubar, não adorar falsos deuses, não praticar imoralidade sexual, não comer os membros de um animal vivo, não blasfemar) e uma exigência (organizar tribunais e trazer os transgressores à justiça). Extrapoladas da história de Noé e seus filhos, essas leis codificam as expectativas de Deus referentes ao comportamento dos gentios. (N.T.)

[03] *Kittim* é o termo pejorativo pelo qual os judeus designavam os estrangeiros de modo geral, os romanos em particular, e, especificamente, seu imperador. Originalmente, era o nome bíblico da cidade de Cítion, em Chipre, e, por extensão, passou a referir-se a todas as terras a oeste da Síria. Nos textos essênios dos pergaminhos do Mar Morto, a palavra refere-se aos "inimigos de Israel" (identificados, pela maioria dos estudiosos, com os romanos), contra os quais os Filhos da Luz devem lutar para libertar a Jerusalém capturada."

[04] A missão de Jesus teve lugar durante um período de intenso fluxo e variedade no mundo judeu, expressos, por exemplo, em métodos antagônicos de se interpretar as escrituras. Assim, a exegese de Filo era alegórica, a dos saduceus, literal, a dos fariseus hermenêutica e expositiva; o *Jubileus* e outros trabalhos seguiam um método narrativo, e, nos *Hinos de Ação de Graças* de Qumran, o método é imitativo. O método de Jesus era indireto, mas pode ser que ele tenha sido muito influenciado pelo farisaísmo liberal. Para saber mais sobre o lugar de Jesus no espectro das controvérsias religiosas judaicas do princípio do século I, ver John Bowker, *Targums and Rabbinical Literature* (Cambridge, 1969), e seu *Jesus and the Pharisees* (Cambridge, 1973).

[05] A missão de Jesus teve lugar durante um período de intenso fluxo e variedade no mundo judeu, expressos, por exemplo, em métodos antagônicos de se interpretar as escrituras. Assim, a exegese de Filo era alegórica, a dos saduceus, literal, a dos fariseus hermenêutica e expositiva; o *Jubileus* e outros trabalhos seguiam um método narrativo, e, nos *Hinos de Ação de Graças* de Qumran, o método é imitativo. O método de Jesus era indireto, mas pode ser que ele tenha sido muito influenciado pelo farisaísmo liberal. Para saber mais sobre o lugar de Jesus no espectro das controvérsias religiosas judaicas do princípio do século I, ver John Bowker, *Targums and Rabbinical Literature* (Cambridge, 1969), e seu *Jesus and the Pharisees* (Cambridge, 1973).

[06] O fragmento muratoriano é um trecho de um cânone, datado de entre 160 e 180 desta era, que arrolava os textos que faziam parte da crença comum da Igreja na época. (N.T.)

[07] A referência faz mais sentido em inglês, em que domingo é *Sunday*, "dia do sol". (N.T.)

[08] Importante símbolo da Igreja primitiva, o monograma de Cristo apresentava-se sob duas formas: uma, constituída pelas letras I e X (iniciais gregas de *Jesous Xristos*) sobrepostas, conformando uma roda de seis raios; a outra, denominada monograma do Cristo constantiniano, ainda usada hoje, é composta pelas letras X e P, que, em grego (em cujo alfabeto o P corresponde ao R), são as duas primeiras letras da palavra *Xristos*. Ambas as formas remetem a símbolos cósmicos e solares, sendo o Cristo também, segundo a liturgia, o sol *invictus*. (Fonte: Chevalier e Gheerbrant, 1994. *Dicionário de Símbolos*. Rio de Janeiro, José Olympio.) (N.T.)

[09] Duplo fantasmagórico de um vivo, sobretudo se assombra sua parte de carne e osso. (N.T.)

[10] João Crisóstomo (347?-407), patriarca de Constantinopla a partir de 398, criticava com elegância os ricos e poderosos, o que lhe valeu o cognome grego de Crisóstomo ("boca de ouro") e a ira dos influentes da cidade. Uma aliança entre Eudóxia, esposa do imperador do Império Romano do Oriente, e Teófilo, arcebispo de Alexandria (sé rival de Constantinopla), logrou banir Crisóstomo da cidade. Este voltaria a ser chamado pelo imperador, mas acabaria expulso em definitivo um ano depois, sendo mantido em confinamento na Armênia. Crisóstomo apelou ao bispo de Roma, Inocêncio I, cujas tentativas de intervenção seriam frustradas pelos inimigos de Crisóstomo; este acabaria falecendo antes de sua reabilitação oficial, que só se daria 31 anos após sua morte. (N.T.)

[11] Na igreja primitiva, um cristão que traía os companheiros durante as perseguições romanas. (N.T.)

[12] Seita que seguia uma doutrina de continência (em grego, *enkrateia*), repudiando o matrimônio e evitando comer carne e beber líquidos intoxicantes, chegando a substituir por água ou leite o vinho da Eucaristia. (N.T.)

[13] Seita cujos membros, supostamente imitando os primeiros discípulos, renunciavam a todas as suas posses. (N.T.)

[14] Caribdes e Cila, na mitologia grega, eram dois monstros que viviam sobre os rochedos que ladeavam o estreito de Messina, que separa a Itália da Sicília. Os navegantes que escapassem de um, fatalmente, eram tragados pelo outro. (N.T.)

[15] Em inglês, *revival* tem a conotação não só de "retomada do uso, aceitação, atividade ou vigor após um período de obscuridade ou repouso" como, mais importante aqui, de "período de interesse renovado na religião" e "reuniões com o propósito de reacender a fé religiosa, com frequência caracterizado por pregações apaixonadas e testemunhos públicos", o que coincide com as características de alguns dos movimentos heréticos, como o montanismo e o donatismo. (Fonte: *The American Heritage Dictionary of the English Language*, terceira edição.) (N.T.)

[16] Relíquia desmascarada em 1537, como parte da campanha protestante contra o exagero de imagens e ídolos, e que operava por meio de cordas e roldanas. (N.T.)

[17] As relíquias eram usadas como amuletos, dentro de pequenas joias penduradas no pescoço do dono. A prática pode ter se originado, como sugeriu S. Jerônimo, dos filactérios usados pelos fariseus e escribas. Gregório, o Grande, possuía uma cruz contendo limalha da grelha de S. Lourenço e das correntes de S. Pedro; Sto. Hugo de Lincoln carregava "inúmeras relíquias de santos dos dois sexos", misturadas em um pequeno porta-joias, como uma caixa de rapé, e tinha um dente de S. Benedito engastado em seu anel. Os bispos, com frequência, usavam relíquias de suas catedrais em torno do pescoço, prática condenada por Aquino e denunciada por um concílio como uma "presunção detestável", mas que, não obstante, persistiu. Ver J. Sumption, *An Image of Medieval Religion* (Londres, 1975), capítulo 2, "The Cult of Relics".

[18] Palavra anglo-saxã que significava "governante dos britânicos". (N.T.)

[19] Na lei anglo-saxã e germânica, preço estabelecido pela vida de uma pessoa, pago pela família de um assassino, como compensação, para os parentes ou o senhor de um assassinado, a fim de liberar o culpado de maiores punições ou obrigações, além de evitar a inimizade entre famílias. (N.T.)

[20] Historiador romano cuja principal obra, *Vidas dos Césares*, é um relato das vidas dos doze primeiros imperadores romanos. (N.T.)

[21] No original, *high farming*. Sistema de administração direta das propriedades, que substituiu o de arrendamento. (N.T.)

[22] No original, *freehold*. Originalmente, designava o dono de uma propriedade mantida em livre domínio (*free tenure*), que gozava, segundo a Magna Carta, do *status* de homem livre; era o caso da prestação de serviço militar pelos cavaleiros, em troca de terra, e da *free socage*, a posse de terras mediante pagamento de aluguel ou prestação de serviços. (N.T.)

[23] Em 1583, a primeira edição impressa do *Martirologio* da Igreja Católica Romana incluía S. Josafá, suposto filho de um rei indiano que se teria convertido ao cristianismo, adotado o novo nome e renunciado à vida na corte e à sucessão ao trono do pai após um encontro com um cego, um leproso, um ancião e um asceta. Este asceta, seu mestre, seria Barlaão, um personagem até mais conhecido no catolicismo romano do que o próprio S. Josafá. No entanto, ao longo dos séculos, começaram-se a notar semelhanças entre a história dos dois santos e a de Buda. Na verdade, a história deste teria passado da Índia ao Irã, no século III, onde foi trabalhada pelos maniqueístas, antes de ganhar uma versão islâmica e ser transmitida aos monges cristãos da Geórgia. Estes é que teriam criado várias obras sobre o personagem, a partir das quais surgiria, já na Idade Média, a lenda católica romana de S. Barlaão e S. Josafá — praticamente o primeiro exemplo histórico de sincretismo entre as chamadas grandes religiões (budismo, islamismo e cristianismo). (N.T.)

[24] Antigo planalto ao sul do Baixo Danúbio e próximo às margens ocidentais do Mar Negro, hoje dividido entre o sudeste da Romênia e o norte da Bulgária. (N.T.)

[25] A cultura de La Tène (450? a.C.-58? a.C.), estágio final da cultura da Idade do Ferro do centro e noroeste europeus, deve seu nome a um sítio arqueológico celta nos arredores de um lago suíço. A cultura de La Tène sofreu uma influência inicial das civilizações etrusca e grega, mas foi desenvolvendo variações regionais ao longo dos séculos, à medida que os celtas espalhavam-se por grande parte da Europa. (N.T.)

[26] Curiosamente, entre as terras descobertas por S. Brandão em suas viagens estaria uma ilha atlântica, presença frequente na cartografia medieval europeia, conhecida como *Ilha do Brasil* ou *Hy Brasil* — em celta, “Terra Abençoada”. [Fonte: Eduardo Bueno (1998), *Viagem do Descobrimento*, Rio de Janeiro, Objetiva.] (N.T.)

[27] O *scriptorium* medieval era o recinto, em geral localizado em um mosteiro, onde os livros eram copiados. (N.T.)

[28] Em latim, *ordo*. Trata-se do calendário anual da Igreja Católica Romana contendo instruções para missas e ofícios a serem celebrados a cada dia do ano. (N.T.)

[29] A decoração filigranada das duas peças é análoga; além disso, o cálice apresenta inscrições cujas letras são similares a algumas das grandes iniciais encontradas nos *Evangelhos de Lindisfarne*. (N.T.)

[30] Frísia: região histórica no noroeste da Europa, costeando o Mar do Norte (estendia-se de onde hoje é a província da Holanda do Norte, na Holanda, até a região em torno do rio Ems, no noroeste alemão), onde se desenvolveram idioma e cultura próprios. (N.T.)

[31] Conhecido por sua vida ascética, disciplina rigorosa e vida marcial, Tomás foi feito bispo de Hereford, na Inglaterra. Restaurou sua sede episcopal, que encontrara muito deteriorada, iniciou uma reforma e tornou-se conselheiro do rei Eduardo I. Porém, após João Peckham tornar-se arcebispo da Cantuária, Tomás envolveu-se em querelas jurisdicionais, que levaram à sua excomunhão. Dirigiu-se à Itália para defender-se junto ao Papa Martinho IV, mas morreu antes do julgamento de seu caso. Após seu enterro, na catedral de Hereford, foram registrados diversos milagres, e o rei Eduardo solicitou a abertura do processo para sua veneração. Foi canonizado pelo Papa João XXII. (N.T.)

[32] “Também eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei minha Igreja.”

[33] O título remonta à época em que quem ocupava o cargo era o chefe da burocracia doméstica real. No entanto, enquanto os monarcas se sucediam, a burocracia do palácio passou a ser uma instituição duradoura; independentemente de quem ocupasse o trono, ela era a responsável pela continuidade da administração do reino. Desse modo, seus ocupantes acabaram tornando-se reis em tudo, menos no título. (N.T.)

[34] No original, *thegns*. No contexto da história inglesa, os *thegns*, também chamados *thanes*, eram cavaleiros que possuíam terras por dívida do rei, em virtude de serviços militares prestados; eram de categoria superior à dos cidadãos comuns, mas inferior à da nobreza hereditária. (N.T.)

[35] São Pedro Damiano, bispo e doutor da Igreja, marcou sua vida pelo espírito contemplativo e por suas cultura e austeridade. Dedicou-se ao combate da imoralidade do clero da época, caracterizado pela simonia, venda de cargos eclesiásticos e pelo desrespeito ao celibato. (N.T.)

[36] Guilherme I, rei da Inglaterra (1066-1087) e duque da Normandia (1035-1087), conhecido como Guilherme, o Conquistador, liderou a invasão da Inglaterra pelos normandos, em 1066. (N.T.)

[37] A simonia é o ato de comprar ou vender benesses espirituais. O nome vem de Simão, o Mago, que procurou comprar dos apóstolos graças espirituais. (N.T.)

[38] Embora se supusesse que Pedro estava enterrado sob o altar-mor de sua basílica, sua cabeça, junto com a de S. Paulo, engastadas em magníficos relicários, foram mantidas na basílica de Latrão, junto com a Arca da Aliança, as Tábuas de Moisés, a Vara de Aarão, uma urna de maná, a túnica da Virgem, a roupa de pelo de João Batista, os cinco pães e dois peixes da Multiplicação dos Pães e a mesa de jantar utilizada na Última Ceia. A capela próxima de S. Lourenço, no Palácio de Latrão, detinha o prepúcio e o cordão umbilical de Cristo, preservados em um crucifixo de ouro, adornado de joias, cheio de óleo.

[39] Série de observações satíricas propostas como leis econômicas, das quais a principal é “o trabalho expande-se até preencher o tempo disponível para sua realização”. (N.T.)

[40] Monge bolonhês que aplicou, ao emaranhado da lei canônica, o método dialético criado pelo francês Pedro Abelardo — que consistia em colocar juntas as afirmações contraditórias, considerar seus métodos e escolher entre elas. Seus *Decreta* (cujo subtítulo significa “a concordância de cânones discordantes”) logo se tornaram o manual jurídico semioficial da Igreja. (N.T.)

[41] Em alemão no original. Política nacional, em geral expansionista, que tem como único princípio a defesa dos interesses nacionais. (N.T.)

[42] Cognome de Guilherme I. (N.T.)

[43] Do latim *iústitiârius*, alto funcionário judiciário da Inglaterra medieval. Em inglês, *justiciar* ou *justiciary*. (N.T.)

[44] Os 16 artigos das Constituições de Clarendon, promulgados em janeiro de 1164 por Henrique II, acabaram constituindo o estopim dos conflitos entre este e Tomás Becket, ao procurar definir as relações entre Igreja e Estado na Inglaterra, restringindo os privilégios clericais e reprimindo o poder dos tribunais eclesiásticos. (N.T.)

[45] Quando o rei João Sem Terra entrou em conflito com a Igreja, seu poder político já estava enfraquecido por haver perdido, em guerra contra a França, os domínios ingleses na Normandia, além de Anjou, Maine e partes de Poitou. Em 1208, exercendo o tradicional direito da coroa inglesa nas eleições episcopais, João opôs-se à eleição de Estêvão Langton, o candidato do Papa, para o arcebispado de Cantuária, o que levou Inocêncio III a excomungá-lo, em 1209. A fim de recuperar seu prestígio, para poder retomar suas terras continentais, em 1212 ele concordou em aceitar Langton, bem como os termos de rendição pontificais — segundo os quais, aparentemente por vontade própria, João abriria mão de seu reino em favor do núncio do Papa, recebendo-o de volta como vassalo de Roma e pagando um imposto de mil marcos anuais. Seria absolvido da excomunhão por Langton em 1213. (N.T.)

[46] Eduardo (1330-1376), príncipe de Gales, filho do rei Eduardo III e que se notabilizou como líder militar durante a Guerra dos Cem Anos. A alcunha de Príncipe Negro foi-lhe atribuída em virtude da armadura negra que envergava. (N.T.)

[47] Funcionário que se enviava para executar as determinações de uma corte eclesiástica ou civil. Em inglês, *apparitor*, do latim *appâritor*. (N.T.)

[48] No original, *churchwardens* — funcionários leigos da Igreja, ainda hoje encarregados, na Igreja Anglicana, dos negócios seculares e legais da paróquia. (N.T.)

[49] O *erastianismo* — a total sujeição da Igreja aos poderes do Estado — recebeu o nome de seu proponente, Tomás Erasto, teólogo protestante suíço cuja doutrina, apesar de jamais haver sido proposta em sua modalidade extrema, ganhou certa popularidade na Alemanha e na Inglaterra do século XVII. (N.T.)

[50] Assembleia legislativa na França até a Revolução Francesa, em 1789. (N.T.)

[51] O autor refere-se à Guerra dos Cem Anos, série de embates armados entre a França e a Inglaterra ocorridos entre 1337 e 1453. (N.T.)

[52] 1300 foi o primeiro ano jubilar da história, instituído pelo Papa Bonifácio VIII. O fluxo contínuo de peregrinos a Roma levou-o a convocar um jubileu a cada cem anos, caracterizado pelas práticas da peregrinação, da porta santa (em que a passagem por uma das quatro grandes basílicas de Roma [S. Pedro, S. João do Latrão, Santa Maria Maior e S. Paulo] “evoca a passagem do pecado à graça”) e da indulgência plenária. Em 1343, uma delegação de romanos foi a Avignon, onde o Papa Clemente VI se encontrava exilado desde 1309, a fim de pedir um jubileu extraordinário no ano 1350 — ou seja, alterando a periodicidade para cinquenta anos, com base no costume judaico, e também por se sentirem pressionados pelo crescente incômodo gerado na cidade pela prolongada ausência do Papa. Clemente VI de fato convocou o jubileu, mas, por motivos políticos, não foi a Roma. (N.T.)

[53] Pelo sistema de pluralidades, ou pluralismos (*plurality* ou *pluralism*, em inglês), um clérigo podia ser detentor de um ou mais ofícios ou benefícios ao mesmo tempo. (N.T.)

[54] A seita dos *lollards* (séculos XIV a XVI) – seguidores do teólogo e reformador religioso John Wycliffe, que, entre outras características, exortavam o clero a retornar à vida simples e às obrigações básicas dos primeiros tempos da Igreja — disseminou-se nos meios urbanos, entre os mercadores, pessoas bem-nascidas e até mesmo o baixo clero. O nome, de uso pejorativo, era derivado do alemão *lollaert* (algo como “resmungão”), aplicado a certos grupos do continente europeu suspeitos de combinar pretensões pias com crenças heréticas. Apesar de submetida a perseguições intensas, a tradição *lollard* facilitou a difusão do protestantismo e predispôs a opinião pública a favor da regulamentação anticlerical promulgada pelo rei Henrique VIII durante a Reforma inglesa. (N.T.)

[55] Estilo da arquitetura gótica inglesa dos séculos XIV e XV, caracterizado pela ênfase no elemento vertical. (N.T.)

[56] No original, *chantry chapel*. Um *chantry* é uma doação para que se rezem missas ou façam orações, ou, nesse caso, a capela (ou altar) doada para que se rezem tais missas ou façam tais orações. (N.T.)

[57] Em 1322, a torre central da catedral de Ely, uma das maiores da Inglaterra, desabou. Seu administrador, Alan de Walsingham, teve a ideia de criar uma torre octogonal, em vez de reconstruir a tradicional quadrada. Só a construção de seu telhado, planejado por Guilherme Hurley e uma das obras-primas da engenharia medieval, levou 14 anos. [Para mais informações, ver <http://cathedral.ely.anglican.org>.] (N.T.)

[58] Em 1326, os inimigos de Eduardo II o depuseram e aprisionaram, submetendo-o a maus-tratos na esperança de que morresse de alguma doença ou de subnutrição. Porém, como o rei, então com 43 anos, era de constituição forte, foi assassinado com crueldade em setembro de 1327. (N.T.)

[59] Maria Tudor, filha de Henrique VIII e Catarina de Aragão, sua primeira esposa, e segunda na linha de sucessão, ocupou o trono após a morte prematura de seu irmão, Eduardo VI. Como permanecera fiel à fé católica de sua mãe, tentou levar a Inglaterra de volta para os braços de Roma — por decreto e mediante a união com uma nação católica. O apelido de Maria “Sangrenta” deve-se à violência dessa tentativa de reconversão: 280 protestantes foram queimados como hereges, quinhentos optaram pelo exílio no continente e a maioria, para evitar as duas opções anteriores, abjurou de sua fé. Quando, após seis anos de reinado, Maria morreu, foi sucedida por sua irmã, Elizabeth I. (N.T.)

[60] Região histórica e antiga província do centro-norte francês, na área ao redor de Paris. (N.T.)

[61] Literalmente, *Livro do Dia do Juízo Final*, (*domesday* seria a variação antiga de *doomsday*, “Dia do Juízo”). Trata-se do registro escrito de um censo de proprietários rurais ingleses e do levantamento de suas propriedades, realizado por determinação de Guilherme, o Conquistador, entre 1085 e 1086. (N.T.)

[62] Os camponeses beneficiavam-se também dos dias festivos, que foram crescendo em número ao longo da Idade Média. O código legal de Alfredo, de cerca de 890, arrolava vinte dias no Natal, 14 na Páscoa, uma semana em meados de agosto e mais três outros dias. Destinavam-se “a todos os homens livres, mas não aos escravos nem aos trabalhadores não livres”. No século XII, foram incluídos todos os trabalhadores agrícolas, obtendo 34 dias livres; os registros feudais mostram que o sistema foi colocado em vigor de modo gradual, conquanto alguns

dias fossem mais santos que outros e mais santos para algumas pessoas que para outras. A tendência era de que o número de dias aumentasse – primeiro, eram requisitadas vigílias, depois oitavas; e, após a Peste Negra, quando a mão de obra escasseou, os “servos”, que até então não eram pagos durante a maior parte ou todos os dias santos, agora tinham de ser pagos em alguns, até acabar recebendo em praticamente todos. O sistema era muitíssimo complicado e guardava pouca ou nenhuma relação com as necessidades agrícolas: tanto pior para a teoria de que as festividades cristãs limitavam-se a reproduzir festas pagãs imemoriais. Ver Barbara Harvey, “Woks and Festa Ferianda in Medieval England”, *Journal of Ecclesiastical History* (1972). A ideia dos dias santos (*holy-days*) dos trabalhadores persistiu após a Reforma e voltou a emergir sob a forma do “Grande Feriado Nacional” (“*Grand National Holiday*”), em que o quacre Guilherme Benbow, em 1832, baseou a primeira teoria da Greve Geral. Ver Patrick Renshaw, *The General Strike* (Londres, 1975).

[63] Os *Sententiarum libri IV* (“Quatro Livros de Sentenças”) de Pedro Lombardo, bispo de Paris, constituíam o texto teológico padrão da Idade Média. (N.T.)

[64] Hugo de São Vítor (1096-1141), filósofo e teólogo francês, transformou o monastério de S. Vítor, em Paris, em um grande centro de aprendizagem medieval. (N.T.)

[65] Note-se que se trata de Sta. Brígida da Suécia (1303-73), santa padroeira desse país, e não Sta. Brígida da Irlanda (453?-524?), que compõe, com S. Patrício e S. Columba, os três santos padroeiros da Irlanda. Mística, a santa sueca experimentava visões extraordinárias e vivia uma vida de pobreza e oração; por determinação direta de Cristo, em uma de suas visões, fundou a rígida Ordem Católica Romana de Irmãs Brigitinas, a fim de ajudar na reforma da vida monástica. Foi uma grande defensora da reforma eclesiástica (sobretudo do retorno a Roma dos papas de Avignon). (N.T.)

[66] *Gros tournois*: moeda de prata, pesando cerca de quatro gramas, em uso na França a partir do século XIII; era baseada no padrão de peso [da Abadia de S. Martinho] de Tours – daí o nome *tournois*. (N.T.)

[67] Há várias definições de *quarter* como unidade de medida de grãos e/ou secos: poderia ser equivalente a um quarto de tonelada (250 quilos) ou a 8 alqueires (291 litros), segundo o *The American Heritage Dictionary of the English Language* (terceira edição); ou, de acordo com o *Dicionário Aurélio Século XXI*, “quarta” seria “uma antiga medida de capacidade para secos, equivalente à quarta parte de um alqueire”. As 53 quartas de trigo e 58 de malte a que se faz referência no texto, portanto, poderiam corresponder, respectivamente, a cerca de 12 toneladas de trigo e 13 de malte; 424 alqueires (15.423 litros) de trigo e 464 (16.678 litros) de malte; ou, ainda, 13 alqueires (477 litros) de trigo e 14 (522 litros) de malte. Parece que, dadas as dimensões pantagruélicas do banquete em questão, a mais provável é a primeira acepção. (N.T.)

[68] O poeta inglês Geoffrey Chaucer (1343?-1400), em sua obra-prima, *The Canterbury Tales*, apresenta um microcosmo da sociedade inglesa do século XIV, retratando de maneira vívida seus personagens — participantes de uma peregrinação à catedral de Cantuária, incluindo desde um cavaleiro até um humilde lavrador. (N.T.)

[69] No original, *don* – termo que, sobretudo no inglês britânico, designa os membros graduados de universidades (especialmente Cambridge e Oxford) e entre os quais se incluem os *heads* (professores titulares), *tutors* (professores que dirigem os estudos de vários alunos e/ou são responsáveis por aconselhá-los em assuntos pessoais) e *fellows* (membros de uma sociedade relacionada a algum ramo de conhecimento).

[70] Cromwell foi o principal conselheiro de Henrique VIII, encarregado da condução da Reforma na Inglaterra, da dissolução dos mosteiros e do fortalecimento da administração real. Por influência de seus inimigos, acabaria perdendo o prestígio e sendo executado por heresia e traição. (N.T.)

[71] As três ordens cavaleirescas a que o autor se refere são a dos Cavaleiros do Templo ou templários (fundada em torno de 1120, a fim de proteger os peregrinos na Terra Santa durante a Segunda Cruzada, e suprimida pelo Papa, como vimos, em 1312), a ordem dos Cavaleiros de S. João (fundada em Jerusalém, em 1070, por mercadores de Amalfi, a fim de cuidar do Hospital de S. João. Os hospitalários seriam militarizados cerca de sessenta anos depois, nas linhas dos templários, adotando o nome de Ordem Hospitalária Militar Soberana de S. João; em 1530, a partir de seu estabelecimento na Ilha de Malta, passariam a ser conhecidos como Cavaleiros de Malta) e a Ordem Teutônica (fundada na Palestina entre 1190 e 1191, restrita aos cavaleiros germânicos e que chegou a dominar a região báltica do Golfo da Finlândia à Polônia; foi dissolvida em 1809 e recriada em 1834, na Áustria. Atualmente, com sede em Viena, dedica-se a obras de caridade e à enfermagem desde 1929.) (N.T.)

[72] Pedro, o Eremita, orador brilhante e homem santo reconhecido, afirmava possuir uma Carta Celestial, que lhe fora entregue por um anjo e ordenava que pregasse a Cruzada para os pobres de Cristo, que redimiriam a terra. A assim chamada Cruzada do Povo partiu de Colônia em 1096, precedendo os exércitos do Papa, viajando em bandos desordenados e promovendo tumultos, saques e mortes. (N.T.)

[73] Após a tomada de Jerusalém, em 1099, quando Raimundo de Toulouse recusou a coroa de Jerusalém, Godofredo a aceitou e se tornou o primeiro governante latino da Palestina. Contudo, repudiou o título de rei, sendo chamado de *Advocatus Sancti Sepulchri* (Defensor do Santo Sepulcro). A despeito de sua incapacidade como administrador, o alto, belo e louro (supostamente) descendente de Carlos Magno mais tarde seria idealizado, em lenda, como o "cavaleiro cristão perfeito, herói sem par de todo o épico cruzado". [Fonte: *Enciclopedia Britannica* – www.britannica.com] (N.T.)

[74] Nobre de mais de cinquenta anos que levava toda a vida consolidando suas propriedades no sul da França e jurou não mais retornar a suas terras, a fim de viver e morrer em peregrinação. (N.T.)

[75] Rei inglês entre 1135 e 1154, neto de Guilherme, o Conquistador, e último rei inglês da dinastia normanda. (N.T.)

[76] A teoria do antissemitismo começou a emergir no século II, quando os teólogos vaticinaram pela primeira vez que o Anticristo seria um judeu da tribo de Dan. Ao mesmo tempo, o corpo de ritual desenvolvido durante a diáspora impedia os judeus de misturar-se aos pagãos, o que aumentava o mistério. Na literatura e arte cristãs, Satã recebeu traços judaicos; acreditava-se que os judeus mantinham torneios secretos como soldados do Anticristo, durante os quais perpetravam assassinatos rituais. O empréstimo de dinheiro veio posteriormente. Estava-lhes aberto sob as provisões negativas do direito canônico, mas o emprestador judeu foi um fenômeno relativamente breve; após o século XII, os judeus operavam apenas em pequena escala, sobretudo como agiotas. No Concílio de Latrão, em 1215, foram proibidos de possuir terras e de assumir quaisquer funções civis e militares. Havia inúmeros dramas, cerimônias e jogos antissemitas. Sabemos sobre uma cerimônia realizada no século XI em Toulouse, durante a Semana Santa, chamada "Bater no Judeu", porque um membro proeminente da comunidade foi tão espancado durante uma delas que foi retirado da catedral à beira da morte. Ver D. A. Bullogh,

"Games People Played: drama and ritual as propaganda in Medieval Europe", *Transactions of the Royal Historical Society* (1974).

[77] Outremer – "Além-Mar" – foi o nome pelo qual ficaram conhecidas os quatro Estados cristãos (Chipre, Palestina, Líbano e Jordânia) estabelecidos na Terra Santa após a Primeira Cruzada. (N.T.)

[78] Poeta germânico cujo épico *Parsifal* (São Paulo: Editora Antroposófica, 1996), caracterizado por sua elevação moral e poder criativo, é considerado uma das mais profundas obras literárias da Idade Média. (N.T.)

[79] Filósofo e místico espanhol que procurou identificar os elementos comuns ao cristianismo, islamismo e judaísmo. De acordo com a lenda, após seu apedrejamento em Bougie (atual Bejaia, na Argélia) ou Túnis, Lúlio morreu, martirizado, no mar, antes de chegar a Maiorca, sua terra natal, onde foi enterrado. (N.T.)

[80] O autor parece estar se referindo ao episódio das Provisões de Oxford, quando, em 1258, os barões, ressentidos com a influência do Papa sobre Henrique III, forçaram o rei a prometer que iria ouvi-los em todos os assuntos, colocando-o sob a direção de quinze conselheiros e propondo reformas detalhadas e significativas; daí por diante, três vezes por ano, haveria reuniões (agora chamadas de parlamentos) do conselho de barões, em que os representantes dos nobres discutiriam os negócios do reino. (N.T.)

[81] Seita que floresceu nos Bálcãs entre os séculos X e XIII e recebeu o nome de seu fundador, o padre Bogomil. A partir da segunda metade do século XII, chegaram às autoridades católicas romanas relatos de heresia na Dalmácia e na Bósnia; hoje, entretanto, os estudiosos questionam a teoria da adoção, pela Igreja bósnia, da teologia dualista dos bogomilistas. De qualquer modo, no início do século XIII, as comunidades dualistas em geral – compreendendo desde os bogomilistas, no leste, aos cátaros, no oeste – constituíam uma rede que se estendia, pelo sul europeu, do Mar Negro ao Atlântico. [Fonte: *Encyclopaedia Britannica on-line* – www.brittanica.com] (N.T.)

[82] Arnold-Aimery, abade da prestigiosa abadia de Cîteaux, era o legado do Papa no sítio de Béziers. Diz-se que, quando vencido o cerco, os cruzados perguntaram-lhe a quem matar, ele respondeu: "Matem todos. Deus reconhecerá os seus." A carnificina só teve fim quando o fogo os obrigou a abandonar a cidade. [Fonte: Online Reference Book for Medieval Studies - <http://orb.rhodes.edu>] (N.T.)

[83] Cônego da Catedral de Reims e professor de sua escola, Peter celebrizou-se por sua obra teológica. Sua capacidade levou-o a ser escolhido pelos papas, com frequência, como juiz. (N.T.)

[84] Bispo e historiador que, em sua *Chronica sive historia de duabus civitatibus*, na qual procurou contar a história do mundo desde sua criação até 1146, foi o primeiro a registrar a história de Preste João, lendário rei cristão do Oriente, que se popularizaria na tradição medieval como um esperado aliado contra os muçulmanos. (N.T.)

[85] A profecia influenciou a expedição italiana de Carlos VIII, que se via como um "segundo Carlos Magno". Outros denominavam seu protetor, Frederico da Saxônia, como "o bom Terceiro Frederico". Carlos V era considerado "o Bom Rei que punirá a Igreja". Colombo compilou uma coletânea de profecias a respeito da restauração da Idade de Ouro, uma preocupação humanista comum. As novas descobertas geográficas e invenções como a imprensa foram rapidamente adaptadas aos antigos sistemas proféticos. Ver Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: a Study in Joachimism* (Oxford, 1969).

[86] Nessa Revolta, em 1381, um exército de camponeses marchou sobre Londres. Eles estavam furiosos devido à tributação injusta e exigiam o fim da servidão, incitados pelos discursos igualitários de seu mentor, o padre e agitador social John Ball. Um dia, dizia ele, "todas as coisas serão de todos; (...) não haverá nem vassalos nem senhores (...)". Conhecido por seus detratores como "o Padre Louco", foi executado naquele mesmo ano, após a revolta ter sido esmagada pelas forças reais. (N.T.)

[87] Antigo reino que, junto com a Morávia, constitui a atual República Checa. (N.T.)

[88] Região histórica da Alemanha Central, ao sul das Montanhas Harz, que caíra perante os francos no século VI e tornara-se principado do Sacro Império Romano no século XI. (N.T.)

[89] Gedeão, apesar de não possuir riqueza, poder, influência, treinamento militar nem qualquer importância em Israel, foi convocado por Deus para libertar seu povo das mãos dos madianitas (Jz 6-8). Na verdade, sua força residia em sua profunda fé e obediência a Deus; assim, embora a "espada de Gedeão" (Jz 7, 14) fosse temida pelo inimigo, seu exército, reduzido a um mínimo pelo próprio Iahweh, entrou desarmado na batalha, munido apenas de tochas e trombetas e tendo, por grito de guerra: "Espada por Iahweh e por Gedeão!" (Jz, 7, 20). Posteriormente, porém, Gedeão teria ocasião de empunhar a espada com grande espírito vingativo, sem piedade pelos que se colocassem em seu caminho (Jz 8, 13-21). (N.T.)

[90] Conhecida como a Guerra dos Camponeses, a revolta teve início em 1524 e estendeu-se até 1526, espalhando-se pela maior parte do centro, oeste e sul da Alemanha e pela Áustria. Reivindicando o fim da servidão, dos deveres feudais e do dízimo, Münzer e seus seguidores confrontaram os nobres e o clero, queimando livros "heréticos" no mercado de Mainz e promovendo uma orgia de pilhagens e carnificinas. No final de 1525, após a perpetração de atrocidades pelos dois lados, os nobres germânicos conseguiram abafar a rebelião, que prosseguiu na Áustria até 14 de maio do ano seguinte, quando Filipe, senhor de Hesse, matou cinco mil camponeses e dispersou o exército de Münzer, que foi decapitado 13 dias depois. Cerca de 150 mil camponeses morreram na insurreição. (N.T.)

[91] A dinastia Stuart, que subiu ao trono inglês em 1603, enfrentou uma guerra civil a partir de 1642, no reinado de Carlos I, após mais de dez anos de tensão crescente em sua disputa de poder com o Parlamento. Derrotado, Carlos foi executado em 1649. (N.T.)

[92] Curiosamente, entre as dez pragas do Egito (água transformada em sangue, rãs, mosquitos, moscas, peste dos animais, úlceras, chuva de pedras, gafanhotos, trevas e a morte dos primogênitos), não há uma de lagartas. (N.T.)

[93] Gerard Groote, sacerdote e educador holandês, fundou, na década de 1370, a ordem dos Irmãos da Vida Comum, voltada para o ensino e que acarretou grandes mudanças no sistema educacional no norte europeu da Baixa Idade Média. Salientavam os estudos humanistas e o latim, estabeleceram o ensino graduado e criaram livros didáticos; porém, declinaram após a introdução da imprensa. Suas atividades eram permeadas pela *devotio moderna*, influente movimento religioso dentro do catolicismo (também criado por Groote, e em vigor entre os séculos XIV e XVI) que salientava a meditação e a vida interior, dando pouca importância às obras externas e aos rituais. (N.T.)

[94] Um dos maiores eruditos do século XVI e descobridor da pronúncia correta do grego antigo, Cheke fez da Universidade de Cambridge um dos centros do Novo Ensino e da religião reformada. (N.T.)

[95] “Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus.” (N.T.)

[96] Prelado inglês que foi executado por se recusar a renunciar a seu protestantismo após a subida de Maria I ao trono. (N.T.)

[97] Tradutor da bíblia, reformador religioso e escritor britânico, em 1515, Tyndale propôs-se a traduzir a Bíblia do grego para o inglês, a fim de combater a corrupção que grassava na Igreja de seu país e estender o conhecimento das Escrituras ao povo comum. Como, porém, não teve o apoio do bispo de Londres, viajou para a Alemanha, onde conheceu Lutero e se tornou adepto dos princípios da Reforma. Embora suas traduções heterodoxas fossem violentamente criticadas pelas autoridades eclesiásticas britânicas, sua versão da Bíblia, junto com as primeiras traduções realizadas por John Wycliffe, constituíram a base da Versão Autorizada (a Bíblia King James) de 1611. Preso, porém, seria condenado ao estrangulamento e à morte na fogueira. (N.T.)

[98] Reformador religioso escocês, fundador do presbiterianismo escocês. (N.T.)

[99] “Porque três são os que testemunham: / o Espírito, a água e o sangue, / e os três tendem ao mesmo fim.” (N.T.)

[100] Político, humanista e escritor inglês que se recusou a prestar obediência ao Ato de Supremacia, que impunha aos ingleses o reconhecimento da autoridade de Henrique VIII sobre o Papa. Aprisionado na Torre de Londres, foi decapitado por traição em 1535. Seu ensaio político *Utopia* (1516) especula a respeito da vida sob um governo ideal. Foi canonizado em 1935. (N.T.)

[101] John Wycliffe ou Wicliff (1330?-1384) foi um filósofo, teólogo e reformador religioso inglês que antecedeu a reforma protestante. Ganhou proeminência em 1374, durante uma disputa entre o rei Eduardo III, da Inglaterra, e o pontificado, a respeito do pagamento de um tributo papal. Favorável ao direito do Parlamento de impor limites ao poder da Igreja (posição que lhe acabaria valendo a proteção do duque de Lancaster, quarto filho do rei Eduardo), proclamava que a autoridade é conferida pela graça de Deus e confiscada quando seu portador é culpado de pecado mortal — sugerindo, assim, que considerava pecadora a Igreja britânica. Foi chamado perante os bispos de Londres e Cantuária repetidas vezes para se defender.

[102] Ver páginas finais da Parte 4. (N.T.)

[103] Aliança defensiva (em alemão, *Schmalkaldischer Bund*) estabelecida em 1531, durante a Reforma germânica, pelos Estados protestantes do Sacro Império Romano, a fim de defender as recém-fundadas igrejas luteranas dos ataques do imperador Carlos V. (N.T.)

[104] O protestantismo deveu sua sobrevivência aos turcos. Os Habsburgos colocavam a defesa da Hungria acima da supressão dos protestantes. Estes tinham consciência desse fato e exploraram o ir e vir dos ataques otomanos para ganhar concessões. “A consolidação, expansão e legitimação do luteranismo em território germânico até 1555 devem ser atribuídas ao imperialismo otomano mais que a qualquer outro fator.” Stephen A. Fischer-Galati, *Ottoman Imperialism and German Protestantism, 1521-55* (Harvard, 1959).

[105] Humanista, discípulo de Erasmo, Filipe Melancton deu ao luteranismo uma base dogmática com sua obra *Loci Communes*, de 1521. (N.T.)

[106] Martinho Bucer, ou Butzer, que entrara para a ordem monástica dominicana por influência de Erasmo, foi um reformador protestante, mediador e estudioso litúrgico, partidário dos ideais de humanismo cristão e do Renascimento. Influenciou o desenvolvimento do calvinismo e da comunidade anglicana, mas ficou mais conhecido por suas incansáveis tentativas de estabelecer a paz entre os grupos reformistas conflitantes. (N.T.)

[107] Humanista cristão e sacerdote católico romano que rompeu com a fé romana, abdicando de seu posto de chanceler em Mainz, e tornou-se um dos principais reformadores em Estrasburgo, onde juntou forças com Martinho Bucer na tentativa de reformar o sul da Alemanha e consolidar a posição dos principais ministros evangélicos alemães, franceses e suíços. (N.T.)

[108] O próprio Calvino conta que Valentin Gentilis foi “preso por determinadas expressões demasiado livres contra a Trindade (...) manteve ousadamente sua opinião, retratou-se e foi condenado, como blasfemo, à pena capital. (...) Pereceu como mártir segundo uma opinião que contava inúmeros discípulos nas Igrejas da Polônia e Morávia”. (In Lillback, P.A. *Confessional Subscription Among the Sixteenth Century Reformers*: <http://capo.org/premise/95/feb/lillbk2.html>). (N.T.)

[109] Um dos que protestaram, sob pseudônimo, foi David Joris: a verdadeira Igreja, escreveu ele, “não é aquela que persegue, mas a que é perseguida”. Morreu em paz na Basileia, em 1556, mas três anos depois seu segredo foi descoberto e os protestantes da cidade levaram a cabo todos os rituais prescritos pela Inquisição para procedimentos jurídicos póstumos. Felix Platter deixou seu relato de testemunha ocular: “na Praça dos Franciscanos, havia um ataúde com o cadáver desenterrado. Foram amontoados feixes de lenha diante do Steinenthor, o lugar habitual das execuções; ali, o carrasco colocou o esquife e, após seu esmagamento, o morto podia ser visto, vestido com um manto barato e um gorro pontudo de veludo, adornado de escarlate. O cadáver estava preservado e ainda era reconhecível.”

[110] No original, *recusants*: católicos romanos ingleses que, a partir do século XVI, sofreram punições de ordem legal e social por se recusarem a assistir aos serviços da Igreja da Inglaterra. (N.T.)

[111] *Uma vida de Ximenes*, contemporânea, mas não publicada, observou que “Antonio de Nebrija morava na imprensa de Alcalá, e não raro, quando o cardeal passava pela estrada indo para o colégio, ia à gráfica e passava um pouco de tempo conversando com ele na rua, enquanto Antonio permanecia à janela. O cardeal e seu amigo haviam feito um acordo de que, pelo resto dos dias, não deixariam de tomar vinho”. Ximenes gastou cinquenta mil ducados de ouro de seu próprio dinheiro com sua Bíblia poliglota; foram impressos seiscentos conjuntos, dos quais cerca de 150 sobreviveram (a maioria perdeu-se em um naufrágio, a caminho da Itália). O tipo grego utilizado foi “sem dúvida o melhor tipo grego já cortado”. Victor Scholderer, *Greek Printing Types, 1465-1927* (Londres, 1927). Sobre a Bíblia poliglota, ver Basil Hall, *The Great Polyglot Bible* (São Francisco, 1966) e “The Trilingual College of San Ildefonso and the Making of the Complutensian Polyglot Bible”, *Studies in Church History* V (Leiden, 1969).

[112] A conta parece estar errada, mas, na verdade, houve dois cardeais Ippolito d’Este — um que foi bispo de Milão por cerca de vinte anos (1497-1520) e outro, sobrinho do primeiro, que foi bispo da cidade entre 1520 e 1550. Ao que tudo indica, o autor refere-se a este último, “sempre ausente de sua diocese”, segundo a *The Catholic Encyclopedia* (Nova York, *The Encyclopedia Press*, 1913 — ou ver <http://www.newadvent.org/cathen/>). (N.T.)

[113] Os *somaschi* eram os membros de uma congregação religiosa de clérigos regulares, fundada no século XVI por S. Jerônimo Emiliano, com sede em Somasca (Veneza) — daí o nome. (N.T.)

[114] “Até os 26 anos de idade, foi homem entregue às vaidades do mundo”: com essa frase, inicia-se a *Autobiografia* de Loyola. Nada mais se fala de sua vida anterior à conversão. (N.T.)

[115] O gigantesco *Enterro do Conde de Orgaz* (Toledo), de El Greco, afirma a tese da Contrarreforma da intercessão da Virgem e dos santos em favor do indivíduo; seu *Laocoonte* também é uma alegoria da Contrarreforma. Greco, porém, não raro via-se em problemas em virtude da teologia suspeita de seus quadros e de sua recusa em executar ordens eclesiásticas; o mesmo vale para Caravaggio — como, por exemplo, no caso de seu *Morte da Virgem* (Louvre). Mais tarde, Roma assumiu a orientação direta da iconografia. Ver Ellis Waterhouse, “Some Painters and the Conter-Reformation before 1600”, TRHS (1972).

[116] Tomás de Torquemada (1420-1498) foi um monge dominicano espanhol nomeado grande inquisidor pelo Papa Inocêncio VIII (1487). Sob sua autoridade, milhares de judeus, acusados de bruxaria e outros foram mortos ou torturados durante a Inquisição Espanhola.

[117] O arcebispo Juan Martínez Siliceo, de fato, foi o autor do estatuto de *limpieza*, imposto pela primeira vez em seu próprio episcopado de Toledo. Homem de origem humilde e, pois, por definição, sem máculas, Siliceo havia sofrido o desprezo dos cônegos aristocráticos, muitos dos quais, porém, tinham sangue *converso* nas veias. Seu estatuto foi aprovado pelo rei Filipe II em 1556, com a justificativa de que “todas as heresias na Alemanha, França e Espanha foram semeadas por descendentes de judeus”. (N.T.)

[118] Na realidade, os valdenses eram membros de uma seita fundada por Pierre Valdo, c. 1170. Inspirados na pobreza evangélica, repudiavam a riqueza da Igreja Católica. Perseguidos, no fim do século XIII a seita fora praticamente eliminada de algumas áreas, até que, durante o século XV, acabaram confinados basicamente aos vales alpinos franceses e italianos. Com a Reforma, acabaram se adaptando às formas de culto e organização eclesiástica de Genebra e se tornaram uma igreja protestante suíça. A perseguição continuaria, porém, até 1848, quando receberam plenos direitos civis. (N.T.)

[119] Região do leste da França, que compreende os *départements* de Jura, Doubs, Haute-Saône, e o *Territoire de Belfort*. A capital é Besançon. (N.T.)

[120] Mackenzie ficaria conhecido como *Bloody Mackenzie* (“Mackenzie Sangrento”) por ter perpetrado, como advogado de Carlos II e em seu nome, uma violenta perseguição aos presbiterianos escoceses, por sua recusa de se conformar à igreja dominante. (N.T.)

[121] Episódio conhecido como a caça às bruxas de Salém, na colônia norte-americana de Massachusetts, em que as acusações de bruxaria por parte do clérigo Samuel Parris resultaram no julgamento de dezenas de supostas bruxas e na morte de vinte delas, entre 1692 e 1695 — muitas baseadas no testemunho de Anne Putnam, de 12 anos. O jurista Samuel Sewall, cinco anos depois, faria uma confissão pública de erro e culpa na condenação. (N.T.)

[122] A Igreja da Escócia (*Church of Scotland*), de estrutura presbiteriana e doutrina evangélica, é controlada por uma hierarquia de assembleias eclesiásticas, da *kirk session* (que dirige uma congregação), passando pelo

presbitério (que abrange um grupo de paróquias) e pelo sínodo, até chegar à Assembleia Geral, em que clero e representantes leigos reúnem-se todos os anos, em Edimburgo. (N.T.)

[123] Os *tercios* eram unidades de infantaria que combinavam as fortificações de campo mais eficazes com os armamentos dos italianos e suíços. (N.T.)

[124] Philip Sidney (1554-1586), poeta, soldado e político britânico, foi um modelo do cavaleiro renascentista ideal, cuja devoção à poesia serviu de inspiração para o futuro da poesia inglesa. Embora suas obras tenham tido publicação póstuma, muitas circularam em manuscrito durante sua vida. Uma delas, a coleção de idílios pastorais *Arcádia*, seria um modelo para a poesia pastoral posterior. (N.T.)

[125] No terceiro ano da Guerra dos Trinta Anos, o rei Frederico V (entronizado em 1618, na tentativa de independência da Boêmia que marcou o início do levante protestante que se disseminaria por todo o Sacro Império Romano) foi derrotado na Batalha da Montanha Branca. A Boêmia voltou ao domínio do imperador Ferdinando II e o protestantismo foi proscrito no Sacro Império Romano. (N.T.)

[126] O Sacro Império Romano, no século XVII, era composto por cerca de mil pequenos Estados semi-independentes, controlados de Viena pelo imperador e que se estendiam do mar Báltico ao Adriático e do Reno aos Cárpatos. Como parte do império (inclusive o próprio imperador) permanecia fiel ao Papa, mas parte tinha passado para o lado do protestantismo, deflagraram-se tensões religiosas crescentes, que abalavam ainda mais o já precário equilíbrio entre os principados e os dirigentes de Viena — de modo que o conflito religioso constituía uma grave ameaça para a integridade do império. Com efeito, em 1618, quando o imperador Ferdinando II procurou afirmar sua autoridade tomando medidas antiprotestantes na Boêmia, a tensão explodiu em uma revolta anti-imperial, que se espalhou não apenas pelos Estados germânicos, mas também por diversas potências estrangeiras — a chamada Guerra dos Trinta Anos. (N.T.)

[127] O tratamento severo dispensado a Galileu pela Inquisição romana, em 1633, foi determinado, ao menos em parte, pela crença do Papa Urbano VIII de que Galileu estava, de algum modo, ligado às heresias de Bruno e de que seu *Diálogo Sobre os Dois Maiores Sistemas do Mundo*, expondo a teoria copernicana, estava repleto de simbolismos herméticos ocultos. Mostrando menor imprudência que Bruno, Galileu apresentou uma submissão completa: "(...) de coração sincero e fé autêntica, eu abjuro, amaldiçoo e abomino os erros e heresias supracitados"; tampouco é verdade que ele tenha acrescentado, em seguida, "*Eppur si muove*", o que poderia tê-lo levado à morte. O que ele fez foi anotar, na margem de sua própria cópia do *Diálogo*: "sobre a questão da introdução de novidades. E quem poderá duvidar que levará à pior das desordens quando as mentes criadas livres por Deus forem compelidas a se submeter servilmente a uma vontade externa? Quando formos instruídos a negar nossos sentidos e submetê-los aos caprichos alheios? Quando as pessoas de qualquer competência se arvorarem em juízes, acima dos especialistas, e receberem autoridade para tratá-los como bem entenderem? Essas são as novidades que poderão acarretar a ruína da comunidade e a subversão do Estado." Ver G. de Santillana, *The Crime of Galileo* (Chicago, 1995); e C.A. Ronan, *Galileo* (Londres, 1974).

[128] Como filha de Jaime I, portanto, Elizabeth é prima de Elisabeth I e irmã de Carlos I, que sucedeu o pai no trono inglês. (N.T.)

[129] Após a inédita derrota da Invencível Armada espanhola perante a frota britânica, em 1588, que salvara a Inglaterra da invasão. Entretanto, suas forças ainda se mediam nos Países Baixos e na França, para onde as tropas britânicas haviam sido enviadas com o objetivo de auxiliar os protestantes contra os espanhóis; e na Irlanda, onde, a partir de 1601, os soldados espanhóis começaram a desembarcar para auxiliar os católicos locais na luta pela libertação, sendo necessários meses de luta para expulsá-los. (N.T.)

[130] O Parlamento Longore uniu-se de maneira intermitente durante vinte anos (1640-1660). Combateu com êxito as forças do rei Carlos I, em uma disputa de poder com a realeza, derrotando-as em 1646. Em 1649, mandou executar o rei, passando a governar a Inglaterra como uma *commonwealth* (comunidade). Suspenso em 1653, seis anos depois o Parlamento voltaria a se reunir, convocando novas eleições. Em 1660, dissolveu-se, por fim, com o retorno da monarquia, sob Carlos II, filho de Carlos I. (N.T.)

[131] A *Royal Society*, órgão independente que promove as ciências naturais, com sede em Londres, foi desenvolvida a partir dos encontros regulares, iniciados em 1645, de um grupo de cientistas britânicos. Fundada em 1660, foi incorporada, por decreto real, em 1662. Tem por objetivos o estímulo à pesquisa científica e sua aplicação; a promoção de relações científicas internacionais e a facilitação do intercâmbio de cientistas; o aconselhamento independente em questões científicas, sobretudo do governo inglês; a representação e apoio à comunidade científica; e a promoção da educação científica, entre outros. (N.T.)

[132] Matemático que fez importantes contribuições para as origens do cálculo, sendo o mais influente matemático inglês até Isaac Newton. (N.T.)

[133] Químico e filósofo natural anglo-irlandês célebre por seus experimentos pioneiros sobre as propriedades dos gases e por sua adoção de um ponto de vista corpuscular da matéria, precursor da moderna teoria dos elementos químicos. Sua participação foi fundamental para a fundação da *Royal Society* de Londres. (N.T.)

[134] Também conhecido como Anthony À Wood, devotou sua vida a coligir e publicar a história de Oxford e sua universidade. Homem amargo e desconfiado, Wood brigou com familiares, amigos e colegas; seus fragmentos autobiográficos contêm críticas rancorosas de seus contemporâneos. (N.T.)

[135] O Christ Church College é, ainda hoje, uma das maiores instituições de ensino superior da Inglaterra. Seu Peckwater Quadrangle é um dos vários pátios quadrangulares rodeados de edifícios que o compõem. (N.T.)

[136] Com o retorno da monarquia sob Carlos II (ver nota da tradutora sobre o "Parlamento Longo" na parte 5 deste livro), período denominado de Restauração, instaurou-se o chamado Parlamento *Cavalier* (1661-79). A princípio realista, mas precisando provar que uma das mudanças que haviam sobrevivido à revolução fora a independência do Parlamento, com o passar dos anos mudou de tom, passando a criticar muitas das políticas de Carlos. Estabeleceu uma rígida ortodoxia anglicana, ficando mais conhecido pelas leis severas que promulgou contra os católicos romanos e dissidentes protestantes. Os bispos foram reconduzidos ao Parlamento, autorizou-se um novo livro de orações e foram promulgadas leis repressivas a fim de induzir à conformidade, entre elas a Lei de Uniformidade, de 1662 (que impunha ao clero um juramento de reconhecimento da supremacia do rei na igreja), o que acarretou um expurgo político e eclesiástico maciço.

Essa legislação religiosa repressiva, o Código de Clarendon, compunha-se de quatro leis, promulgadas na Inglaterra sob o 1.º Conde de Clarendon, presidente da Câmara dos Pares, que visavam limitar o poder dos

dissidentes. Embora a Lei de Tolerância (1689) tenha relaxado algumas de suas restrições, as leis do Código de Clarendon em si só seriam invalidadas no século XIX.

Entretanto, a associação com o nome do Conde de Clarendon é imprópria, pois tanto ele como o rei percebiam os perigos da repressão religiosa, e procuraram abrandar seus efeitos. Com efeito, no governo central, Carlos II contava com homens de crenças religiosas e origens políticas diversas, como Clarendon, seu principal conselheiro político, e seu irmão James, Duque de York, que era seu maior confidente e ocupava o cargo vital de almirante-mor (*lord admiral*).

De qualquer modo, esse programa repressivo foi o primeiro de uma série de oportunidades perdidas de remover as causas profundas de descontentamento político. Muito embora os dissidentes religiosos não constituíssem uma grande parcela da população, o tratamento que receberam deu origem ao espectro de comunidades locais com divisões permanentes e de um governo potencialmente arbitrário. (N.T.)

[137] Jaime II, irmão de Carlos II e rei da Inglaterra após a morte deste (1685-88), procurou reconduzir o país ao catolicismo, fortalecendo o poder da coroa em prejuízo do Parlamento. Este entrou em acordo com Guilherme de Orange, príncipe da Holanda e genro de Jaime, e mobilizou-se contra o rei, que foi abandonado por suas tropas. Em junho de 1688, Guilherme de Orange subiu ao trono com o nome de Guilherme III — episódio que passou à história como “Revolução Gloriosa”. Sem derramamento de sangue, ela representou um compromisso de classe entre os grandes proprietários rurais e a burguesia inglesa, marginalizando o povo e realizando a transição política de uma Monarquia Absolutista para outra, Parlamentar. A Revolução Gloriosa inaugurou a atual política inglesa de submissão do poder do rei ao Parlamento. (N.T.)

[138] O Conselho Privado da coroa britânica, outrora poderoso, deixou de ser um órgão ativo, tendo perdido a maior parte de suas funções jurídicas e políticas desde meados do século XVII. Tal atrofia deveu-se sobretudo à perda de responsabilidade do soberano pelas decisões políticas, a partir da Revolução Gloriosa. (N.T.)

[139] A Comunhão Anglicana desenvolveu diferentes tradições de organização — entre elas, a Igreja Alta ou Anglo-Católica, também conhecida como Movimento de Oxford, e a Igreja Baixa ou Evangélica. A primeira procurou recuperar determinados aspectos da fé e prática católicas desatendidos à época da Reforma. A segunda buscava afirmar e manter os preceitos reformados da centralização nas Escrituras Sagradas e na conversão pessoal. (N.T.)

[140] Naturalista inglês que foi o primeiro a valer-se da anatomia de plantas e animais específicos como meio de classificação básica dos seres vivos. (N.T.)

[141] No sistema universitário inglês, algumas disciplinas são reservadas para palestras a respeito de um tema específico (as chamadas *lectures*). Como as demais cátedras, levam o nome de um homenageado. Os ministrantes de tais palestras são chamados *lecturers* (palestrantes) daquela cadeira. (N.T.)

[142] O autor refere-se às obras *A Vindication of the Reasonableness of Christianity* (“Vindicação da Razoabilidade do Cristianismo”, 1695) e *A Second Vindication of the Reasonableness of Christianity* (“Segunda Vindicação da Razoabilidade do Cristianismo”, 1697), em que Locke respondeu às críticas feitas a *The Reasonableness of Christianity*. (N.T.)

[143] Poeta metafísico inglês cujos trabalhos apresentam temática religiosa e caracterizam-se por um simbolismo rico e uma métrica inventiva. (N.T.)

[144] Charles Blount (1654-1693) foi um dos mais radicais e influentes deístas do século XVII, tendo deflagrado, junto com John Toland, a grande controvérsia deísta que dominaria a teologia britânica durante quase todo o século seguinte. Costumava empregar um método indireto (que viria a ser muito utilizado pelos deístas e livres-pensadores posteriores) para criticar as crenças mais fundamentais do cristianismo, assinalando paralelos entre o cristianismo e as religiões pagãs e sugerindo, assim, que o cristianismo nada tinha de único. (N.T.)

[145] Arcebispo de Cantuária (1691), um dos grandes pregadores do período da Restauração que se dedicavam à exposição de códigos de sólida conduta moral. (N.T.)

[146] David Hume (1711-1776), historiador e filósofo escocês, defendia que o conhecimento humano baseava-se exclusivamente na experiência sensorial. A seu ver, a razão e os julgamentos racionais não passavam de associações habituais de sensações ou experiências distintas. Indo ainda mais longe, Hume negava a existência do eu individual, sustentando que as pessoas “nada mais eram que um conjunto de diferentes percepções”. Em seu pensamento ético, defendia que o conceito de certo e errado não era racional, mas derivado da busca da felicidade pessoal de cada um. (N.T.)

[147] Os 39 artigos, elaborados no reinado de Elisabete I, constituem os princípios doutrinários da Igreja da Inglaterra. Foram desenvolvidos a partir dos 42 artigos — redigidos, em sua maioria, pelo Arcebispo Thomas Cranmer, em 1553 (não 1552, o que parece ser uma imprecisão do autor). Os 42 artigos, por sua vez, haviam sido derivados, em parte, dos 13 artigos de 1538, os quais, sob influência da Confissão de Augsburg (1530), foram elaborados para serem a base de um acordo entre Henrique VIII e os príncipes luteranos germânicos. (N.T.)

[148] Richard Rolle (c. 1300-1349) foi um dos primeiros grandes místicos britânicos. A obra *The Prick of Conscience* (“Remordimento da Consciência”, também chamada *Stimulus Conscientiae*), escrita no século XIV e um dos mais populares poemas de seu tempo, costuma ser-lhe atribuída, muito embora sua autoria seja duvidosa, uma vez que por vezes é difícil distinguir seus escritos dos de seus seguidores e imitadores. (N.T.)

[149] Jacques Bridaine (1701-1767), pregador francês célebre por seus dons retóricos, definiu a eternidade como um pêndulo que não para de dizer “sempre, nunca! Nunca, sempre!”, complementando que, “durante essas medonhas revoluções, um condenado se lamenta: ‘que horas são?’, e a voz de outro miserável lhe responde: ‘a eternidade!’” (“*et pendant ces effrayables révolutions, un réprouvé s’écrie, ‘Quelle heure est-il?’ et la voix d’un autre misérable lui répond, ‘L’Eternité!’*”). (N.T.)

[150] Poeta britânico que, baseando-se nos grandes poetas da Antiguidade clássica, escreveu versos de alto grau de sofisticação, geralmente de caráter didático ou satírico. (N.T.)

[151] O autor refere-se ao rio Tweed, que forma parte da fronteira entre Inglaterra e Escócia, e ao Canal da Mancha, que separa a primeira do restante do continente europeu. (N.T.)

[152] *Allgemeines Landrech*, “Lei do Estado Geral” prussiana. (N.T.)

[153] Político inglês que, como primeiro tesoureiro-mor e Ministro das Finanças (1715-1717 e 1721-1742), encabeçou a administração *whig*, sendo considerado o primeiro primeiro-ministro da história inglesa, embora o cargo só

tenha recebido reconhecimento oficial em 1905. (N.T.)

[154] *Whig*: membro de antigo partido político britânico, que controlou o governo entre 1714 e 1760. Viriam a ser conhecidos, a partir do século XIX, como Partido Liberal, e opunham-se aos *tories*, que seriam denominados Partido Conservador. (N.T.)

[155] *Clerk of the closet*: espécie de secretário do rei. (N.T.)

[156] No original, *Lord Almoner*: encarregado da distribuição da caridade real aos pobres. (N.T.)

[157] Escritor e historiador britânico (1717-97), cuja correspondência e memórias fornecem informações valiosas a respeito de seu tempo. (N.T.)

[158] Escritor escocês e biógrafo do escritor Samuel Johnson, Boswell dedicou grande parte de seu tempo à compilação de registros detalhados das atividades e conversas de Johnson. Após a morte deste, Boswell publicou o livro *Vida de Samuel Johnson* (1791), que costuma ser considerado uma obra-prima da biografia. (N.T.)

[159] Atriz britânica celebrizada por seus papéis shakespearianos, especialmente Lady Macbeth. (N.T.)

[160] A bula *Unigenitus Dei Filius*, publicada pelo Papa Clemente XI em setembro de 1713, condenava 101 proposições teológicas dos jansenistas e deu início a uma controvérsia doutrinária que perdurou por todo o século XVIII, misturando-se à luta da igreja francesa por autonomia (o galicanismo) e à oposição dos *Parlements* à coroa. (N.T.)

[161] A participação de Pascal na polêmica entre jansenistas e jesuítas aparece nas *18 Lettres Écrites por Louis de Montalte à un Provincial* ("Cartas Escritas por Luís de Montalte a um Provincial", 1656-1657), que ficaram conhecidas como *Les Provinciales* ("As Provinciais"). (N.T.)

[162] Muitas das melhores passagens, bem como as interpretações históricas mais radicais, da *Histoire des deux Indes* (ou *Histoire philosophique et politique des Etablissements et du Commerce des Européens dans les Deux Indes*, 1770), são atribuídas a Denis Diderot. Essa história em seis volumes das colônias europeias na Índia e na América, de tom anticlerical e antirrealista, alcançou imensa popularidade, passando por trinta edições entre 1772 e 1789. Com seu tom radical cada vez mais pronunciado a cada nova edição, a obra ajudou a preparar o clima intelectual da Revolução Francesa. (N.T.)

[163] Voltaire morreu em 1778, aos 84 anos. Sua última obra, *Le Taureau Blanc*, foi publicada em 1774. (N.T.)

[164] Em francês no original. *Um dia tudo ficará bem, eis nossa esperança, Tudo está bem hoje, eis nossa ilusão* (...). (N.T.)

[165] Em outubro de 1761, o filho mais velho do comerciante de tecidos huguenote Jacques Calas foi encontrado enforcado, o que desencadeou um surto de histeria anti-huguenote entre a população católica romana local. Calas foi preso e acusado de ter assassinado o filho para impedi-lo ou puni-lo por sua conversão ao catolicismo, sendo executado em março do ano seguinte. Voltaire, ao saber do caso, elegeu-o como símbolo da intolerância e do fanatismo e deu início a uma vigorosa campanha, convencendo amplos segmentos da opinião pública europeia de que o veredicto dos juízes fora influenciado por seus sentimentos pessoais anti-huguenotes. Assim, em 1765, o Conselho real reabilitou Calas, pagando uma indenização à família. O caso fortaleceu o movimento

pela tolerância religiosa e pela reforma do código criminal na França, mas esta só ocorreria na década de 1780. (N.T.)

[166] Dramaturgo francês famoso por sua ironia, cujas máximas tornaram-se provérbios populares durante a Revolução Francesa. (N.T.)

[167] Moeda outrora utilizada na França e que valia, originalmente, uma libra de prata. (N.T.)

[168] Em francês no original: "a atrocidade não será a mesma." (N.T.)

[169] O massacre do dia de S. Bartolomeu consistiu no assassinato de cerca de cinquenta mil huguenotes em Paris, entre os dias 23 e 24 de agosto de 1572. A rainha-mãe, Catarina de Médici, invejando o poder crescente do líder huguenote Gaspard de Coligny, conselheiro de seu filho, o rei Carlos IX, ordenou seu assassinato. Entretanto, o plano fracassou, e os líderes huguenotes exigiram uma investigação. Para não implicar sua mãe, Carlos ordenou o assassinato de milhares de huguenotes — e Coligny estava entre os primeiros. (N.T.)

[170] A cura das almas (*cura animarum*) consiste, tecnicamente, no exercício de um ofício clerical envolvendo a instrução (por meio de sermões e admoestações) e a santificação (mediante os sacramentos) dos fiéis de determinado distrito, por um indivíduo indicado de forma legítima para tal fim. (N.T.)

[171] Revolucionário francês, líder dos jacobinos e arquiteto do Terror. (N.T.)

[172] Jean Paul Marat celebrou-se por sua liderança radical dos jacobinos durante a Revolução Francesa, tendo contribuído para a atmosfera que levou aos massacres de prisioneiros políticos em Paris. Foi assassinado por uma jovem aristocrata girondina, Charlotte Corday. (Jacques-Louis) David — pintor francês que introduziu o estilo neoclássico na França e retratou cenas contemporâneas da Revolução Francesa — homenageou-o no dramático *A Morte de Marat* (1793, *Musées Royaux des Beaux-Arts, Bruxelas, Bélgica*). (N.T.)

[173] *Institut de France*, grupo de sociedades acadêmicas francesas, cada qual relacionada a determinado ramo ou ramos das artes, literatura, filosofia ou ciência. Foi organizado em 1795, durante a Revolução Francesa, compreendendo então três sociedades, dedicadas respectivamente à física e matemática, moral e ciência política e literatura e artes plásticas. (N.T.)

[174] Em francês no original: "quais são as instituições mais adequadas para fundamentar a moral de um povo?" (N.T.)

[175] Jean-Baptiste Greuze, pintor francês de temática moralista. (N.T.)

[176] O Diretório francês foi o governo revolucionário instituído pela Constituição do Ano III, tendo durado quatro anos, de 1795 a 1799. Compreendia uma legislatura bicameral, chamada de *Corps Législatif*, que escolhia o poder executivo, composto pelos cinco diretores (*directeurs*) — entre eles, Barras (um dos mais poderosos) e Carnot.

[177] Filha de Jacques Necker, diretor-geral de finanças sob Luís XVI, madame de Stäel foi uma mulher de letras e propagandista política famosa por seu salão, frequentado pelos principais intelectuais de sua época. (N.T.)

[178] Organização que incluía a maioria dos soberanos europeus, constituída em 1815, durante as negociações da Segunda Paz de Paris, após a derrota final de Napoleão. Seu objetivo manifesto era promover a influência dos

princípios cristãos nas atividades dos países. Era considerada um símbolo do conservadorismo e da repressão no centro e leste europeus. (N.T.)

[179] Na antiga Roma, Cato, o Velho (estadista, orador e escritor), notabilizou-se por suas habilidades retóricas e legais, bem como por sua rígida moralidade. Júlio César, estadista e general, ficou famoso por sua retidão. (N.T.)

[180] O autor refere-se à Vendeia, região da Bretanha, norte da França, onde os camponeses, insuflados pelos padres e pela nobreza da região, deflagraram uma insurreição popular, de caráter monarquista e contrarrevolucionário. A cruenta guerra civil entre os sucessivos governos de Paris (o da Convenção, o do Diretório e por fim ao consulado) e os *chouans*, como chamavam-se os contrarrevolucionários bretões, estendeu-se até 1799. A resistência da Vendeia inspiraria, mais tarde, Balzac e Victor Hugo a deixar narrativas romanceadas da guerra (respectivamente *A Bretanha em 1799* e *O 93*). (N.T.)

[181] Wesley deplorava o declínio da caça às bruxas. Praticamente todos os metodistas acreditavam em bruxas, e os primeiros deles envolviam-se em batalhas titânicas contra os espíritos. Os *Diários de William Clowes* (*Journals of William Clowes*, Londres, 1844) apresentam-no derrotando o célebre diabrete de Kidsgrove; e, em 1810, o *Diário* (*Journal*) de Hugh Bourne registra: "visitei Clowes. Estivera terrivelmente perturbado com a mulher que vira (...). Creio que ela se revelará uma bruxa. São as principais operárias de Satanás (...). Assim, estamos plenamente engajados na batalha (...). Parece que estavam envolvidas no ataque a James Crawfoot desde que ele passou por muitas dificuldades orando com e por uma mulher que se encontrava em bruxaria. Pois todas as bruxas, do mundo inteiro, encontram-se e têm laços com o poder das trevas." Ver W.R. Ward, "Popular religion and the problem of control, 1790-1830", in *Studies in Church History* (Cambridge, 1922).

[182] No original, *camp meeting*, reuniões evangélicas realizadas ao ar livre ou em uma tenda, geralmente com vários dias de duração. (N.T.)

[183] É preciso não confundir: o termo ranterismo, em inglês *ranterism*, referia-se originalmente a um movimento ocorrido na Inglaterra em meados do século XVII, cujos seguidores, os *ranters*, recorriam à experiência interna de Cristo e negavam a autoridade das Escrituras e, acusados de promoção da imoralidade, sofreram uma violenta repressão. Nos séculos XVIII e XIX, o termo — derivado do verbo *rant*, que significa "vociferar de forma arrebatada e violenta, sem pensar muito antes" — seria usado para designar os zelosos metodistas primitivos, que se separaram dos metodistas wesleyanos, mais tranquilos. (N.T.)

[184] Em francês no original: comportamento benevolente e honrado, considerado responsabilidade das pessoas de alto nascimento. (N.T.)

[185] As Leis de Combinação, promulgadas em 1799, tornaram ilegal a reunião de trabalhadores para pressionar seus patrões por menos horas de trabalho e melhores salários — ou seja, na prática, tornaram ilegais os sindicatos. Os Seis Atos — medidas que visavam à extinção de encontros e jornais de cunho radical, bem como à redução das possibilidades de um levante armado — foram promulgados pelo Parlamento em 1819. (N.T.)

[186] O fundador dos quacres, George Fox, havia condenado a escravidão, refletindo o senso comum predominante no protestantismo em meados do século XVII. Os quacres, entretanto, começaram a opor-se à escravidão a partir de 1688. Um número crescente de protestantes das principais correntes passou para a oposição com o desenvolvimento, no século XVIII, da ideia de "revelação progressiva" e de "Providência benigna",

que identificava cada vez mais a ação cristã com a reforma. Esse era o impulso teológico por trás da campanha evangélica contra a escravidão. Ver Roger Anstey, *The Atlantic Slave Trade and British Abolition, 1760-1810* (Londres, 1975).

[187] O autor refere-se a Gebhard Leberecht von Blücher, príncipe germânico cuja liderança do exército da Prússia foi crucial nas campanhas contra Napoleão. (N.T.)

[188] Centros londrinos destinados ao lazer e ao entretenimento, com jardins públicos e locais para apresentação de orquestras. (N.T.)

[189] Sir Walter Scott (1771-1832), escritor britânico, criador do gênero dos romances históricos e autor de *Ivanhoe* (1819). (N.T.)

[190] Sir Walter Scott (1771-1832), escritor britânico, criador do gênero dos romances históricos e autor de *Ivanhoe* (1819). (N.T.)

[191] Basã era uma antiga região da Palestina, a nordeste do mar da Galileia, proverbial, no Antigo Testamento, por seus ricos pastos e florestas densas. (N.T.)

[192] Ex-aluno de Cambridge, que, destacando-se como estudante, chegou a professor e, por fim, presidente e vice-chanceler da universidade. Para ele, a primeira e mais importante função da universidade seria a promoção da Igreja da Inglaterra e dos princípios religiosos por ela representados. (N.T.)

[193] Jornalista e reformador social britânico que ficaria conhecido por um conjunto de ensaios que mostravam a deterioração da vida rural acarretada pela Revolução Industrial. (N.T.)

[194] No original, *livery companies* — associações comerciais ou de ofício licenciadas londrinas, descendentes das guildas medievais. (N.T.)

[195] Filósofo germânico, considerado o principal teólogo protestante do século XIX. (N.T.)

[196] A expressão "alto criticismo" (*higher criticism*) refere-se à avaliação das Escrituras que procura, com base em princípios científicos, trazer à tona evidências acerca de questões de ordem histórica. Tais princípios, por sua vez, dependem, em parte, de ver-se a Bíblia como um objeto adequado de estudo literário, não um texto exclusivamente sagrado. (N.T.)

[197] *Court of Arches* ou *Arches Court* ("Tribunal dos Arcos") é o tribunal de apelação do arcebispo de Cantuária, cujo juiz, representante do arcebispo, é chamado de Reitor dos Arcos (*Dean of the Arches*), em virtude de a corte outrora reunir-se na igreja de St. Mary-le-Bow (*de arcubus*) — encontrando-se, hoje, em Westminster. (N.T.)

[198] O *Assize Sermon* (algo como "Sermão do Tribunal") marca a abertura de um período de trabalho das cortes civis e criminais inglesas, sendo dirigido oficialmente aos juizes e oficiais de justiça, exortando-os a agir de forma justa. (N.T.)

[199] Outra denominação do Movimento de Oxford, derivada de *Tracts for the Times* ("Manifesto para Estes Tempos"), título da série de noventa panfletos que expunham as opiniões e princípios dos fundadores do movimento, é *Tractarianism* — e seus membros, portanto, seriam os *tractarians*. (N.T.)

[200] Samuel Wilberforce (1805-73), filho de William Wilberforce, foi nomeado bispo de Oxford e, mais tarde, de Winchester. Ajudou a preservar o Movimento de Oxford, procurando chegar a um equilíbrio entre seus objetivos e os da Igreja da Inglaterra. Introduziu reformas em sua diocese e foi um dos incentivadores da revisão da Bíblia King James, que resultaria na *Revised Standard Edition* ("Edição Padrão Revisada", 1881-95).

Já William Ewart Gladstone (1809-1898), político liberal, foi quatro vezes primeiro-ministro britânico, tendo implementado muitas reformas nos sistemas educacional, judiciário e eleitoral, no funcionalismo público e no militarismo. Procurou também solucionar o problema da Irlanda, que demandava a independência da Inglaterra, retirando a Igreja Anglicana desse país e lutando por um governo próprio dos irlandeses. (N.T.)

[201] Henry Edward Manning (1808-1892), clérigo inglês e um dos líderes do Movimento de Oxford, aos poucos desiludiu-se com o controle político e temporal exercido pelo governo sobre a Igreja da Inglaterra e, após o caso Gorham, trocou o anglicanismo pela Igreja Católica Romana — onde chegou a cardeal e influenciou em muito o desenvolvimento do catolicismo em seu país. (N.T.)

[202] Manning cita S. Paulo, que se refere à Igreja como o corpo do qual Cristo é a cabeça. (N.T.)

[203] Com exceção de Manning e Ward, os conversos não prosperaram na Igreja Católica. O Reitor Church escreveu a respeito de Frederick Oakley, por ocasião de sua morte, em 1880: "os romanos nada fizeram dele além de enviá-lo para Islington, a fim de viver na pobreza em uma casinha com dois colegas irlandeses (...) um fragmento autêntico do antigo salão de Balliol estabelecia o referencial dessa encardida sala de estar de Islington." Newman reclamou: "fui humilhado ao receber minha ordem do acolitamento e em seus exames, e tive de ficar à porta do Dr. Wiseman esperando para confessar-me em meio aos garotos de Oscott. (...) Fomos (necessariamente) tratados como crianças, sendo homens adultos." Os conversos casados viam-se em situação muito pior. T.W. Allies foi condenado "ao trabalho enfadonho de dar aulas para os alunos atrasados". Henry Wilberforce, segundo Newman, foi sentenciado a uma vida de "obtusa e apática inatividade, e empregos intermitentes e precários". A Igreja católica sabia como valer-se de homens autoritários como Manning, mas não tinha uso para intelectuais. Tamanho desperdício ajuda a explicar por que, nas famílias divididas pelas conversões, as rivalidades perduravam. No impressionante funeral do bispo Samuel Wilberforce, em 1873, os membros católicos da família recusaram-se a tomar parte das orações, mas ficaram sentados, recitando o *De Profundis* de si para si; embora fosse sexta-feira, os membros protestantes insistiram em servir costeletas no almoço — de modo que os católicos nada tiveram para comer. Ver David Newsome, *The Parting of Friends: a study of the Wilberforces and Henry Manning* (Londres, 1966).

[204] Em francês no original. Em áreas de idioma francês, o termo *abbé* é utilizado, de forma genérica, como título dos clérigos que receberam ordens menores ou maiores. (N.T.)

[205] Luís Felipe (1773-1850), também conhecido como *Roi Citoyen* ("Rei Cidadão"), reinou entre 1830 e 1848; baseou seu governo no apoio da alta burguesia, mas acabou sendo deposto (na Revolução de 1848) por sua incapacidade de conquistar a fidelidade das novas classes industriais. (N.T.)

[206] Quinto rei de Roma, Tarquínio, o Antigo, construiu o esgoto principal da cidade (existente até hoje), porque a destinação dos resíduos humanos havia tomado proporções alarmantes. (N.T.)

[207] A revolução de 1848 teve início em Paris, onde estudantes e trabalhadores capturaram a cidade em resposta ao “Manifesto Comunista” do ano anterior, proclamando a Segunda República Francesa. A revolução espalhou-se para Berlim, Budapeste, Viena e grande parte da Europa, à medida que o “Manifesto” foi sendo publicado em praticamente todos os idiomas europeus. (N.T.)

[208] Político e historiador francês que foi o primeiro presidente (1871-1873) da república constituída após a queda de Napoleão III. (N.T.)

[209] Sobrinho de Napoleão I e líder da oposição bonapartista a Luís Felipe, Napoleão tornou-se presidente da Segunda República em 1848 e proclamou-se imperador em 1852. Instituiu reformas e reconstruiu Paris, mas o êxito de suas empreitadas imperialistas foi eclipsado pelo fracasso de uma campanha no México (1861-1867) e pela Guerra Franco-Prussiana (1870-1871), que resultaram em sua deposição. (N.T.)

[210] Bernadette Soubirous era a jovem que recebia as visitas de N. Senhora em Lourdes; o Padre Vianney revelou-se extraordinário apóstolo do confessional, com luzes sobrenaturais que o fazia ler as consciências, converter os pecadores e reconciliá-los com Deus. (N.T.)

[211] Em 1889, constituiu-se a União de Utrecht (Holanda), lançando, naquele mesmo ano, a declaração de Utrecht, que instituiu a doutrina e a política da Igreja Vetero-Católica, cujos membros são as Igrejas Vetero-Católicas da Holanda, da Alemanha, da Suíça, da Áustria e da Polônia. A denominação “Vetero-Católica” às vezes é aplicada a outras pequenas seitas, dirigidas pelos *episcopi vagantes*, ou bispos não reconhecidos, mas é um erro. (N.T.)

[212] Durante os dias da Contrarreforma, S. Roberto Bellarmino (teólogo jesuíta e cardeal italiano, oponente das doutrinas protestantes da Reforma e considerado um dos mais esclarecidos dos teólogos católicos) incluiu, entre as 18 marcas da verdadeira Igreja, a atividade missionária. As palavras citadas pelo autor foram ditas com o fim de demonstrar que os reformadores eram hereges, já que não realizavam conversões, ao passo que “neste mesmo século, os católicos converteram muitos milhares de pagãos do Novo Mundo”. (N.T.)

[213] Sir Humphrey Gilbert, navegador e soldado britânico, havia pedido à rainha Elisabeth I, em 1566, apoio para procurar uma passagem a nordeste ou noroeste para a Ásia. Em 1578, ganhou uma concessão real dos privilégios de exploração e colonização da América do Norte; partiu de Plymouth, em 1583, e chegou à Terra Nova, onde fundou a primeira colônia britânica nas Américas. (N.T.)

[214] Hernán Cortés, explorador que conquistou o México asteca para a Espanha. (N.T.)

[215] Francisco Pizarro, explorador espanhol que conquistou o Império Inca, do Peru. (N.T.)

[216] Frade franciscano que escreveu dicionários e gramáticas (e catecismos) de diversos idiomas nativos mexicanos, ainda hoje usados por linguistas e outros estudiosos. (N.T.)

[217] Bustamante foi um dos maiores críticos das histórias sobre as aparições da Virgem Maria em Guadalupe, em 1531, e de sua imagem, que teria surgido impressa milagrosamente, em tamanho natural, em um manto; segundo o frade, a pintura, que hoje se encontra pendurada atrás do altar da Basílica da Virgem de Guadalupe, no México, e é objeto de profunda devoção por parte dos ardorosos católicos mexicanos, teria sido executada por um índio. (N.T.)

[218] O Conselho das Índias foi criado em 1524 por Carlos V. Cabiam-lhe as decisões políticas referentes às colônias, tais como a nomeação de vice-reis, capitães-gerais e autoridades militares e judiciais. (N.T.)

[219] Cortés, compreendendo a localização estratégica da cidade asteca de Tepeyácac, situada a 92km de Puebla (um dos primeiros estabelecimentos europeus no México), no principal caminho para o interior do México, conquistou-a em 1520 e fundou, no mesmo local, a cidade Segura de la Frontera, depois chamada de Tepeaca. Em 1543, a vila seria trasladada pelos franciscanos para o pé dos morros próximos, onde ergueram um grande monastério. Tochimilco, a 47km de Puebla, também foi fundada por frades franciscanos, que ali construíram um sólido conjunto conventual. Já a cidade de Tula de Allende, erguida perto de Tula (antiga capital tolteca, a 64km da Cidade do México) e também fundada por frades franciscanos, girava em torno de uma grande igreja-fortaleza, construída entre 1543 e 1554. (N.T.)

[220] Juan de Grijalva foi um dos primeiros a explorar o costa leste do México, e o primeiro europeu a entrar em contato com os astecas. Perdeu o favor das autoridades, porém, por não ter feito nenhuma tentativa de se estabelecer no continente; assim, Cortés foi encarregado da colonização, Grijalva tomando parte da expedição como mero acompanhante. (N.T.)

[221] Jerónimo Lopez, conquistador "original" do México, escreveu uma carta a Carlos V queixando-se das Novas Leis de 1542; entre outras censuras à insolência dos índios da Nova Espanha, Lopez resmungava que "(...) os índios aprenderam o latim, de modo que (...) descobriram de onde viemos, como fomos subjugados pelos romanos (...). Chegaram à conclusão de que também nós viemos dos gentios e fomos oprimidos, derrotados e subjugados. Descobriram que (...) nós nos revoltamos contra [os romanos] e também que, embora tenhamos sido convertidos e batizados há tanto tempo, ainda somos maus cristãos". [Contribuição do prof. David Lupher (dlupher@ups.edu), do Classics Department da University of Puget Sound, Washington, EUA.] (N.T.)

[222] Alonso de Montufar, arcebispo do México de 1551 até sua morte, em 1569. (N.T.)

[223] Na verdade, havia, na Espanha, dois clérigos com o nome de Bernardo Boil, um franciscano e outro beneditino (de sobrenome, na verdade, Boyl, mas com a mesma pronúncia em espanhol). Boyl, o beneditino, já fora empregado em negociações diplomáticas diversas vezes pelo rei Ferdinando V, o Católico, que desejava que fosse ele o nomeado Vigário Apostólico na América. Entretanto, em sua bula de 1493, o Papa Alexandre VI indicou para o cargo Bernardo Boil, o franciscano, ignorando a preferência do rei. Como, para a coroa, era conveniente considerar que houvera algum engano por parte de Roma, fez-se uma cópia falsa da bula, que foi enviada para Boyl, enquanto a original desaparecia (permanecendo, porém, uma cópia no Vaticano, descoberta só recentemente). Boil, o franciscano, jamais saberia da honra que o Papa lhe havia conferido. (N.T.)

[224] Veracruz, cidade mexicana cujo nome oficial é Veracruz Llave, situa-se no leste do país, na Baía de Campeche, um braço do Golfo do México. (N.T.)

[225] Conforme a tradição, os membros da Igreja católica malabar remontam ao trabalho evangelizador do Apóstolo São Tomé. Como se verá na Parte 8 deste livro, porém, a igreja malabar, que se tornara nestoriana, foi submetida, a princípio, a um processo de latinização. Só em 1896 a Santa Sé estabeleceria três Vicariatos Apostólicos sob a guia de um bispo siro-malabar. A restauração do rito malabar original e a renovação da liturgia

eucarística seriam aprovadas em meados do século XX. Atualmente, o número de católicos siro-malabares chega a 3,3 milhões. (N.T.)

[226] O congregacionalismo (*congregationalism*) é o sistema de governo e crenças religiosas de uma denominação protestante, em que cada igreja-membro é autônoma e responsável por seu próprio governo. (N.T.)

[227] John Winthrop fora escolhido pela Massachusetts Bay Company para governar sua colônia na Nova Inglaterra, onde chegou em 1630, acompanhado de setecentos colonos puritanos. (N.T.)

[228] Quacre inglês, colonizador da América, que fundou a colônia da Pensilvânia, em 1681. (N.T.)

[229] O *Mayflower* foi o navio usado pelos primeiros peregrinos para cruzar o oceano Atlântico na ida para o Novo Mundo. Alguns dos líderes do grupo formularam o Pacto do *Mayflower*, a primeira constituição escrita na América do Norte. (N.T.)

[230] O termo em inglês, *nursing father*, foi extraído de Is 49,23 ("Reis serão os teus tutores [*nursing fathers*], / as suas princesas serão as tuas amas de leite [*nursing mothers*]"). O termo começou a ser usado na década de 1780, no contexto do debate acerca da propriedade de o estado oferecer apoio financeiro para as igrejas. Os partidários do patrocínio estatal solicitaram que os legisladores não "considerassem aquém de sua Dignidade tornarem-se Tutores da Igreja". A expressão *nursing father* foi usada em todas as colônias norte-americanas com igrejas estabelecidas, tendo aparecido na Plataforma de Cambridge (o "credo" do congregacionalismo da Nova Inglaterra), em diversos escritos anglicanos e na Confissão de Westminster, presbiteriana. (N.T.)

[231] Roger Williams teve várias divergências com os líderes de Boston, cuja autoridade questionava. Expulso da colônia, escapou à deportação e se refugiou, com alguns companheiros, em Narragansett Bay, ao sul — onde comprou terras da tribo local e fundou o povoado de Providence e a colônia de Rhode Island. Já Anne Hutchinson pregava uma doutrina da salvação pela graça que parecia eliminar a necessidade da lei e crença institucionalizadas — sendo, portanto, entendida como um ataque à rígida moral puritana e à autoridade do clero de Massachusetts. Julgada, excomungada e banida da colônia, estabeleceu-se onde hoje é Pelham Bay, Bronx, Nova York. Ela e todos os membros de sua família (com exceção de um) foram mortos em um ataque de indígenas. (N.T.)

[232] Cotton Mather, defensor do puritanismo ortodoxo, fundou a Universidade de Yale em 1701. (N.T.)

[233] George Berkeley, respeitado filósofo e clérigo irlandês. (N.T.)

[234] Primeiro vice-presidente e segundo presidente dos Estados Unidos. Foi uma das figuras centrais da Independência Americana e da elaboração da Declaração de Independência e da Constituição. (N.T.)

[235] Dagon: principal deus dos antigos filisteus, representado como metade homem, metade peixe. (N.T.)

[236] Tocqueville, político e historiador francês, após viajar pelos Estados Unidos (1831-1832), escreveu *Democracia na América*, estudo do sistema político norte-americano que se tornou um clássico. (N.T.)

[237] Líder religioso americano cujos escritos e sermões levaram à emergência do Unitarismo. (N.T.)

[238] No original, *sacramentalism* — a doutrina de que a observância dos sacramentos é necessária para a salvação, e de que a participação neles pode conferir graça. (N.T.)

[239] O Caso do Dartmouth College foi levado à Suprema Corte dos EUA em 1818. Em 1816, a legislatura estatal de New Hampshire colocou a instituição sob o controle de uma junta estatal de supervisores, deixando os curadores da faculdade praticamente impotentes. Estes apelaram para a Suprema Corte, alegando que seu estatuto original, uma concessão do rei Jorge III da Inglaterra, era um contrato — e, portanto, protegido pela Constituição dos Estados Unidos e inviolável. A Suprema Corte deu-lhes ganho de causa, anulando a decisão de New Hampshire. (N.T.)

[240] Militantes protestantes do sul da França que, no começo do século XVIII, organizaram uma insurreição armada em oposição à perseguição do protestantismo promovida por Luís XIV. O nome *camisards*, provavelmente, é derivado das camisas brancas que vestiam para reconhecer-se nas lutas noturnas. (N.T.)

[241] Ralph Waldo Emerson, escritor e filósofo americano, expoente do transcendentalismo, e Thomas Carlyle, historiador e ensaísta britânico cujas obras caracterizavam-se por uma incisiva crítica política e social. (N.T.)

[242] Escritor norte-americano em cuja prosa elegante são recorrentes os temas moralistas e espirituais. (N.T.)

[243] Partidário de uma seita italiana do século XVI, que adotava um ponto de vista unitário — inclusive negando a divindade de Jesus. (N.T.)

[244] O autor refere-se à fronteira da expansão para o oeste norte-americano. (N.T.)

[245] A *Cabana do Pai Tomás*, de Harriet Beecher Stowe, é uma longa história sobre a escravidão, baseada nas leituras abolicionistas da autora e em suas observações pessoais em Ohio e Kentucky. Sensação imediata, a obra foi elevada pelos abolicionistas à condição de ícone, ao mesmo tempo em que era denunciada, junto com sua autora, no Sul — onde ler ou possuir o livro tornou-se algo extremamente perigoso. Vendendo trezentos mil exemplares no primeiro ano após a publicação, *Cabana do Pai Tomás* exerceu uma influência igualada por poucos outros romances na história, contribuindo para a solidificação dos sentimentos tanto contra quanto a favor da escravidão. (N.T.)

[246] Henry Ward Beecher, clérigo e abolicionista norte-americano, um dos mais populares pregadores de seu tempo. (N.T.)

[247] George Brinton McClellan, comandante em chefe do exército da União na Guerra de Secessão norte-americana, não foi capaz, em 1862, de capturar Richmond, a capital confederada — o que levou o presidente Lincoln a destituí-lo. (N.T.)

[248] Lincoln foi reeleito em 1865. (N.T.)

[249] No original, *Common Law*. A *Common Law* britânica é o corpo principal de leis inglesas não escritas, desenvolvido a partir do século XII. Os juízes da *Common Law* concentram-se mais nos fatos do caso em questão, a fim de chegar a um resultado justo para os litigantes. Com o acúmulo de decisões em determinado tipo de disputa, delineiam-se regras gerais ou precedentes, que passam a constituir diretrizes para os juízes que tiverem de julgar casos similares no futuro. (N.T.)

[250] David Livingstone, missionário escocês e explorador do continente africano, descobriu o rio Zambeze (1851) e as cataratas de Victoria (1855). Após um período desaparecido no interior da África, seria encontrado por Henry M. Stanley na Tanzânia (1871); partiram, então, juntos em busca da nascente do Nilo. (N.T.)

[251] Os bechuanos eram um povo banto que habitava o Botsuana e o oeste da África do Sul e tinham o tsuana como idioma. (N.T.)

[252] Ciclo de três revoltas dos maoris, entre as décadas de 1840 e 60, contra a ocupação colonial britânica de suas terras na Ilha do Norte, Nova Zelândia. A derrota e a perda das terras foi um duro golpe para o orgulho maori. (N.T.)

[253] As Guerras do Ópio (1839-1843, 1856-1860), entre a Inglaterra e a China, tiveram causas essencialmente comerciais. A Primeira Guerra do Ópio teve início quando o governo chinês tentou impedir a importação ilegal de ópio pelos mercadores britânicos. A vitória inglesa foi rápida e o conflito foi encerrado por tratados, pelos quais a China foi forçada a pagar uma vultosa indenização, abrir cinco portos para o comércio e residência britânicos e ceder Hong Kong para a Inglaterra. Os ingleses ganharam também a Segunda Guerra do Ópio, e o tratado resultante abriu mais portos ao comércio e proporcionou privilégios ainda maiores para os ocidentais. (N.T.)

[254] Matthew Calbraith Perry, oficial naval americano, comandou a expedição que exigiu e obteve dos japoneses a assinatura de um tratado estabelecendo as relações entre EUA e Japão ("por uma questão de direito, e não (...) de favor"), fechado para os estrangeiros desde o século XVII. (N.T.)

[255] A cidade de Calabar, porto no sudeste da Nigéria e grande centro comercial nos tempos coloniais, surgiu no século XVII como uma série de povoados — Duke Town, Creek Town, Henshaw Town, Obutong (Old Town) —, unidos na Velha Calabar por uma sociedade de mercadores da região. (N.T.)

[256] Até o estabelecimento da administração colonial britânica, a sociedade egbo ou ekpe (leopardo) era uma importante sociedade secreta dos ekoi, da região da Velha Calabar. As sociedades secretas, tanto masculinas quanto femininas, eram um dos pilares da organização de suas aldeias. Composta pelos homens de maior destaque da comunidade, a sociedade egbo possuía funções sociais regulamentárias e influenciava as questões religiosas. (N.T.)

[257] Irmãos de Plymouth (*Plymouth Brethren*) é uma comunidade de cristãos cuja primeira congregação estabeleceu-se em Plymouth, Inglaterra, em 1831. Enfatiza o retorno ao culto cristão primitivo, a profecia bíblica e a Segunda Vinda de Cristo. (N.T.)

[258] Missionários da Congregação do Sagrado Coração de Maria (CICM). (N.T.)

[259] Militar francês e segundo presidente da III República Francesa. (N.T.)

[260] Jornalista e explorador britânico celebrado por sua expedição à África em busca de David Livingstone, a quem saudou, ao encontrá-lo, com as palavras "Doutor Livingstone, suponho?" (1871).

[261] Mengo: capital do reino dos bugandas no século XIX, situada ao sul de Kampala, atual capital de Uganda. Fora escolhida, pelo capitão Lugard, para sediar a Companhia da África Oriental Britânica, em 1890. (N.T.)

[262] Uma das primeiras metralhadoras, de um só cano e resfriada a água, inventada por sir Hiram Stevens Maxim. (N.T.)

[263] Belfast, capital da Irlanda do Norte, vive dividida pelos conflitos entre católicos e protestantes desde o século XIX. (N.T.)

[264] Edward B. Pusey, teólogo britânico que assumiu a liderança do Movimento de Oxford depois da conversão de John H. Newman para o catolicismo, em 1845. (N.T.)

[265] Atual Gana (costa oeste da África), chamada de Costa do Ouro pelos portugueses em virtude dos grandes depósitos desse metal. (N.T.)

[266] Atual Malavi, ex-colônia britânica, localizada no sudeste africano. (N.T.)

[267] No original, *Mother Hubbard*, nome dado aos camisolões femininos e provavelmente derivado dos desenhos de Mãe Hubbard, personagem de uma cantiga infantil. (N.T.)

[268] A presidência dos EUA por William McKinley foi marcada pela Guerra Hispano-Americana (1898), pela anexação de Cuba e das Filipinas e por uma política de abertura com relação à China. Assassinado, seu vice, Theodore Roosevelt, assumiu o cargo. Sua administração foi marcada pela construção do Canal do Panamá e por uma política estrangeira baseada no lema "fala mansa e porrete na mão" (*Speak softly and carry a big stick*). (N.T.)

[269] A "nobreza negra" foi o grupo de famílias romanas que se colocou ao lado do Papa contra os "brancos", defensores das forças do rei para retomar os domínios papais e unificar a Itália. (N.T.)

[270] O parlamento alemão. (N.T.)

[271] Com a deposição de Napoleão III durante a Guerra Franco-Prussiana, o Segundo Império foi substituído pela Terceira República, deflagrando uma disputa entre os partidários da rendição francesa e os favoráveis à continuidade da França no conflito, a fim de manter inabalável sua soberania nacional. Os primeiros ganharam, assinando o armistício, mas os parisienses, sentindo-se traídos depois de todos os seus sacrifícios, acabariam levando a cabo uma insurreição contra o governo em 1871, a Comuna de Paris. (N.T.)

[272] Alphonse Peyrat (1812-1891), jornalista e senador que escreveu diversas obras sobre a questão religiosa. (N.T.)

[273] Estadista francês dos primórdios da Terceira República, notável por sua política educacional anticlerical e por seu sucesso na ampliação do império colonial francês. (N.T.)

[274] Líder Socialista Cristão francês, partidário do uso do catolicismo romano como instrumento de reforma social. (N.T.)

[275] A mais meritória das editoras católicas era a fundada pelo abade J. P. Migne para fornecer aos estudiosos edições baratas dos Patriarcas gregos e latinos da Igreja. Sua gráfica cuidava da fundação de seus próprios tipos, estereótipos, acetinagem, brochuras, *reliure* e tudo o mais, com exceção da fabricação do papel. Entre 1844 e 1864, Migne publicou 217 volumes, além de quatro de índices de sua *Patrologia Latina*, mais duas séries da *Patrologia Graeca*, em 161 volumes, totalizando 382. Esse estupendo empreendimento deixou Migne praticamente falido e lhe causou problemas com os arcebispos de Paris e Roma. Edmond e Jules de Goncourt comentaram em seu *Journal*, em 21 de agosto de 1864: "figura estranha é o abade Migne, esse fabricante de livros católicos. Fundou uma editora em Vaugirard, abarrotou-a de padres interditados, patifes exonerados, padrecos, tipos perdidos para toda e qualquer graça. Sempre que aparece um policial, todos se precipitam para a porta." Ver o Apêndice em G. G. Coulton *Fourscore Years* (Cambridge, 1945).

[276] O autor refere-se à derrota decisiva sofrida pelas forças de Napoleão III na Guerra Franco-Prussiana, que ocasionou sua rendição e que, para muitos, fora causada por um ato de traição. (N.T.)

[277] Em 1898, o escritor Émile Zola publicou, no jornal *L'Aurore*, uma carta aberta ao presidente francês, intitulada *J'Accuse (Eu Acuso)*, na qual atacava os oficiais franceses por sua perseguição a Dreyfus. Um mês depois, foi processado no Palais de Justice, em Paris, por difamação. (N.T.)

[278] Charles Pierre Péguy, poeta e ensaísta francês, considerado um dos mais proeminentes escritores católicos romanos modernos. (N.T.)

[279] Ilha no mar do Caribe, próxima à Guiana Francesa, a Ilha do Diabo funcionava como colônia penal francesa desde a década de 1850, sendo usada sobretudo para prisioneiros políticos. (N.T.)

[280] Magdalen College, em Oxford. (N.T.)

[281] As Convocações são assembleias clericais da Igreja Anglicana similares a um sínodo, mas reunindo-se somente quando convocadas. (N.T.)

[282] Horatio Bottomley, jornalista que se proclamava "o amigo dos soldados", celebrou-se ao converter seu jornal *John Bull* em veículo patriótico e começar a ganhar destaque por seu papel nas campanhas de recrutamento para a Primeira Guerra Mundial. Depois do conflito, o governo britânico emitiu títulos da Vitória para ajudar a financiar a reconstrução do país. Vendidos a £5 cada, sua compra era inviável para a esmagadora maioria da população — um trabalhador sem qualificação ganhava, na época, £2,5 por semana. Bottomley instituiu um esquema de venda de um quinto de título, a £1; sua principal clientela eram ex-soldados desempregados, em virtude de sua excelente reputação entre a soldadesca. Todavia, além de comprar os títulos, usou o dinheiro para adquirir também mais dois jornais e quitar suas dívidas. Por fim, o público percebeu que se tratava de um embuste em massa, e Bottomley acabou preso. (N.T.)

[283] Medalha germânica usada para homenagear coragem ou serviços notáveis em tempo de guerra. (N.T.)

[284] Órgão internacional instituído em 1920 para promover a cooperação e a paz internacionais. Proposta em 1918 pelo *presidente* norte-americano Woodrow Wilson (muito embora os EUA nunca tenham ingressado nela) e essencialmente impotente, foi dissolvida em 1946. (N.T.)

[285] Em 1871, a unidade da Itália fora aprimorada com a restrição da soberania pontifícia a alguns prédios em Roma e o pagamento de uma indenização anual pelos Estados Pontifícios perdidos. A Igreja Católica nunca reconheceu o acordo nem aceitou a indenização. Os problemas daí decorrentes foram chamados de Questão Romana, solucionada pelo Tratado do Latrão. (N.T.)

[286] Na Espanha, a Guerra Civil foi possível porque o partido democrata cristão não conseguiu emergir. A *Acción Popular*, de Gil Robles, era um partido de direita, que não se opôs à deposição da República pelo fascismo; quem estava mais próximo de um líder democrata cristão era Aguirre, o Basco; as autoridades católicas incluíam-no na mesma categoria dos "judeus, maçons e comunistas". Ver Xavier Tussell, *Historia de la Democracia Cristiana en España* (Madri, 1975).

[287] Quando um nacionalista sérvio assassinou o arquiduque Francisco Ferdinando, da Áustria, em Sarajevo, junho de 1914, desencadeou-se uma série de ameaças, ultimatos e mobilizações que resultou na Primeira Guerra Mundial. (N.T.)

[288] O termo “República de Weimar” refere-se à república alemã estabelecida depois que trabalhadores e tropas revoltaram-se, em 1918, contra a recusa do governo em encerrar a Primeira Guerra Mundial. Durou até 1933, quando Hitler assumiu o poder. (N.T.)

[289] As Igrejas Evangélicas acreditavam que voltariam a ganhar terreno sob o domínio hitlerista. Otto Dibelius escreveu: “para os líderes da Igreja, parecia que isso era o presságio de uma nova era, em que a Igreja se tornaria uma instituição nacional.” Karl Barth disse que a Igreja “acolheu o regime de Hitler quase em sua totalidade, com verdadeira confiança — na verdade, com as mais elevadas esperanças”. Ver James Bentley, *British and German High Churchmen in the Struggle Against Hitler*, *Journal of Ecclesiastical History* (1972).

[290] General e político alemão, fora o principal estrategista do país durante a Primeira Guerra Mundial. (N.T.)

[291] Líder político alemão que expôs a doutrina nazista em *O Mito do Século XX* (1930). Foi executado como criminoso de guerra. (N.T.)

[292] Líder nazista alemão, segundo no poder depois de Hitler. Celebrizou-se como chefe das forças policiais do regime nazista. (N.T.)

[293] A história de Lohengrin, herói das versões alemãs da lenda do rei Artur, foi contada em uma ópera de Richard Wagner, cujo coro dos peregrinos é célebre. (N.T.)

[294] “Minha Luta”, autobiografia de Hitler, publicada em 1925, expondo em detalhes o programa nazista. (N.T.)

[295] Martin Niemöller, pastor da Igreja Confessional alemã, passou oito anos e meio em um campo de concentração nazista. (N.T.)

[296] Um dos mais importantes campos de concentração nazistas, ao lado de Auschwitz, Buchenwald e Dachau. (N.T.)

[297] General da SS, um dos responsáveis pelo programa de extermínio de judeus. (N.T.)

[298] Criadas para discriminar os judeus, as Leis de Nuremberg tornaram o antissemitismo política oficial da Alemanha. (N.T.)

[299] Bernhard Lichtenberg foi um dos poucos padres católicos alemães a condenar publicamente as perseguições perpetradas pelos nazistas contra os judeus. Todas as noites, terminava seu serviço religioso em Berlim (a alguns passos da chancelaria de Hitler) com uma oração especial pelos judeus e todas as vítimas do nazismo. Acabaria detido pela Gestapo em 1941, por denúncia de duas jovens que assistiram a uma de suas missas — em que ele havia condenado a prática da eutanásia. Sentenciado a dois anos de prisão por atividades contra o governo, morreu, aos 69 anos, a caminho do campo de concentração de Dachau. Em uma missa realizada em Berlim, em 1996, foi beatificado pelo Papa João Paulo II. (N.T.)

[300] Soldado francês e político que encabeçou o governo pró-germânico da França de Vichy (1940-44). (N.T.)

[301] O autor refere-se ao episódio em que um grupo de oficiais e civis alemães *tentou* matar Hitler. O *Führer* escapou ileso do atentado a bomba. (N.T.)

[302] “Warthegau” foi o nome dado à região da Polônia anexada pelo *Reich* durante a Segunda Guerra Mundial, abarcando toda a província de Poznan, a maior parte da província de Lodz, cinco distritos da Pomerânia e um condado da província de Varsóvia. (N.T.)

[303] A Batalha da Inglaterra, travada entre junho e dezembro de 1940, teve início após a queda da França perante os alemães e garantiu aos britânicos a superioridade aérea na Europa. (N.T.)

[304] O *New Deal* era um conjunto de programas e políticas que visavam à promoção da recuperação econômica e da reforma social nos Estados Unidos; foi introduzido na década de 1930 pelo presidente Franklin D. Roosevelt. (N.T.)

[305] O Judaísmo Reformado é a ramificação do judaísmo que foi introduzida, no século XIX, a fim de conciliar o judaísmo histórico com a vida moderna, não exigindo uma observância estrita dos rituais e leis religiosos tradicionais. (N.T.)

[306] Dwight Eisenhower, general americano da Segunda Guerra Mundial e 34.o presidente dos Estados Unidos (1953-1961). (N.T.)

[307] “(...) em verdade vos digo: se tiverdes fé como um grão de mostarda, direis a esta montanha: transporta-te daqui para lá, e ela se transportará, e nada vos será impossível.” (N.T.)

[308] Filósofo social austríaco, fundador da antroposofia, uma forma cristianizada da teosofia. (N.T.)

[309] Rio que corta a cidade de Washington. (N.T.)

[310] A expressão citada pelo autor encontra-se no trecho final do célebre Discurso de Gettysburg, com que Lincoln homenageou os mortos na Batalha de Gettysburg, durante a Guerra de Secessão: “(...) esta nação, *sob Deus*, encontrará um novo nascimento de liberdade, e (...) o governo do povo, pelo povo, para o povo, não perecerá sobre a face da Terra.” (N.T.)

Por determinação de Eisenhower, o trecho do Juramento de Fidelidade à Bandeira dos Estados Unidos que dizia “uma nação, indivisível” foi substituído por “uma nação, *sob Deus*”: “Eu juro fidelidade à bandeira dos Estados Unidos da América e à República que ela representa, *uma nação, sob Deus*, com liberdade e justiça para todos.” (N.T.)

[311] O autor escreve no final da década de 1970. (N.T.)

[312] O general britânico Gordon Charles George, conhecido como Gordon Chinês, participou da captura de Beijing em 1860 e comandou, a pedido do imperador da China, as forças chinesas que esmagaram a Rebelião de Taiping (1863-1864), à qual se refere o autor. (N.T.)

[313] Os naziritas, no Antigo Testamento, eram israelitas que se dedicavam de modo especial ao serviço de lahweh. (N.T.)

[314] Ironicamente, o termo *omnicompetent* foi introduzido por W. Lippmann em seu livro de 1922, *Public Opinion*, para fazer referência ao “cidadão soberano e onicompetente”, o ideal inatingível da sociedade democrática. (N.T.)

[315] Comunidade cristã, ecumênica e internacional, fundada em 1940 em Taizé, França. (N.T.)

[316] A precisão dos números está sujeita a questionamentos das definições. Para a Inglaterra, o estatístico A. E. C. W. Spencer, ex-diretor do levantamento demográfico Newman, compilou uma série de tabelas para o Centro de Pesquisa Pastoral, sintetizadas no número de abril de 1975 do *The Month* (Londres). Para a Inglaterra e País de Gales, ele estimou a população católica romana batizada em 5,569 milhões, em 1958; em 1971, calculou que 2,6 milhões se haviam “afastado a ponto de não usarem os ofícios da Igreja nos três momentos críticos da vida: nascimento, casamento e morte”; estimou os afastamentos, em 1975, em 3,3 milhões.

[317] Esse ponto pode ser ilustrado comparando-se os juramentos feitos pelos bispos na cerimônia de consagração. O juramento de fidelidade de todos bispos católicos romanos inclui a promessa: “com toda a minha força, perseguirei e declararei guerra aos hereges.” O dos bispos anglicanos diz: “eu,, outrora, tendo sido eleito bispo de, e tal eleição tendo sido devidamente confirmada, declaro por meio deste que sua majestade é o único governador supremo de seu reino nas coisas espirituais e eclesiásticas, assim como nas temporais, e que nenhum prelado ou potentado estrangeiro tem qualquer jurisdição dentro desses domínios.”

[318] A citação é de Rm 11,33-34. (N.T.)

[319] Extraído de 1Cor 1, 25-28. (N.T.)

Table of Contents

1. [Capa](#)
2. [Volume I](#)
3. [Folha de rosto](#)
4. [Créditos](#)
5. [Sumário](#)
6. [Dedicatória](#)
7. [Prólogo](#)
8. [Parte um. Ascensão e resgate da seita de Jesus \(50 a.c.-250 d.c.\)](#)
9. [Parte dois. De mártires a inquisidores \(250-450 d.C.\)](#)
10. [Parte três. Senhores mitrados e ícones coroados \(450-1054\)](#)
11. [Parte quatro. A sociedade total e seus inimigos \(1054-1500\)](#)
12. [Volume II](#)
13. [Folha de rosto](#)
14. [Parte cinco. A Terceira Força \(1500-1648\)](#)
15. [Parte seis. Fé, razão e desrazão \(1648-1870\)](#)
16. [Parte sete. Povos quase escolhidos \(1500-1910\)](#)
17. [Parte oito. O Nadir do triunfalismo \(1870-1975\)](#)
18. [Epílogo](#)
19. [Bibliografia Seleccionada](#)
20. [Colofão](#)